

**LAGUUNI, RIUTTA JA VALTAMERI:**  
**Kosmologinen ympäristösuhde ja laguunin suojelu**  
**Moorean saarella, Ranskan Polynesiassa**

Maija Matilda Lassila

Helsingin yliopisto  
Valtiotieteellinen tiedekunta  
Sosiaali- ja kulttuuriantropologia  
Pro gradu -tutkielma  
Tammikuu 2012



HELSINGIN YLIOPISTO  
HELSINGFORS UNIVERSITET  
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion –  
Faculty  
Valtiotieteellinen

Laitos – Institution – Department  
Sosiaalitieteiden laitos

Tekijä – Författare – Author  
Maija Matilda Lassila

Työn nimi – Arbetets titel – Title

Laguuni, riutta ja valtameri: Kosmologinen ympäristösuhde ja laguunin suojelu Moorean saarella, Ranskan Polynesiassa

Oppiaine – Läroämne – Subject  
Sosiaali- ja kulttuuriantropologia

Työn laji – Arbetets art –  
Level  
Pro gradu -tutkielma

Aika – Datum – Month and year  
Tammikuu 2012

Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages  
135 sivua liitteineen

Tiivistelmä – Referat – Abstract

Tutkielman aiheena on Ranskan Polynesiassa sijaitsevan Moorean saaren yhteisön kosmologinen ympäristösuhde tarkastellen erityisesti saaren laguunia kulttuurisesti merkityksellisenä paikkana ja osana kokonaisvaltaista kulttuurista tietojärjestelmää. Tutkielmassa laguunin merkitys korostuu suhteessa toisenlaiseen paikan määrittelyyn, laguuniin perustettuun suojeluohjelmaan, joka kieltää kalastuksen usealla alueella ympäri saarta, sillä laguunin kalojen on havaittu vähentyneen. Suojeluohjelma, jossa laguunin tila rajautuu kiellettyihin ja sallittuihin alueisiin, herättää monissa saaren asukkaissa kokemuksen ulkoa tulevista, mielivaltaisista säännöistä ja luokittelee kalastajat ainoastaan resurssin loppuunkuluttajiksi. Laguuni on osa koko saarta, missä pienimuotoinen kalastus on aina ollut ensisijaisen tärkeää yhteisölle. Tutkimuskysymyksenä on, millaisia tietojärjestelmiä edustavat moorealaisten kalastajien ja toisaalta ympäristönsuojeluohjelmassa vaikuttava tieto laguunista ympäristönä ja millaista vuorovaikutusta näiden tiedon maailmojen välillä on.

Tutkimuksen metodi oli neljän kuukauden pituinen kenttätöjako Moorealla joulukuusta 2010 huhtikuuhun 2011, jona aikana kerättiin aineistoa pääosin osallistuvalla havainnoinnilla, nauhoitetuilla haastattelulla ja epämuodollisilla keskusteluilla. Tutkimukseen haastateltiin kalastajia, viranomaisia, kulttuurijärjestöjen edustajia, tutkijoita sekä muita ihmisiä. Aineisto on kerätty kenttätöön lisäksi Moorealta ja Tahitilta saaduista tutkimusraporteista ja ympäristönsuojeluesitteistä sekä laajasta teoreettisesta kirjallisuudesta.

Moorean laguunin kalastuskiellot ovat osa historiallista ja poliittista jatkumoa, jossa saari on jo kauan ollut yhteydessä ulkopuolisiin vaikutteisiin ja kategorioihin. Laguunin suojelussa on mukana useita toimijoita paikallisestikin. Kulttuuri on muuttunut. Silti kulttuurin jatkuvuudelle olennaiset kategoriat esimerkiksi maanomistuksessa pätevät edelleen. Moorealaisten maasuhde on esi-isällinen ja voimakas kulttuurisen identiteetin rakentaja. Ympäristötietoisuuden vahvuus tulee esiin moorealaisten tunteessa omasta toimijuudestaan osana ympäristöä ja niissä sukupolvien kautta kulkeneissa käytännöissä, joita ylläpidetään esimerkiksi laguunissa. Moorealaisten ympäristösuhde on yhtä lailla spirituaalinen kuin käytännöllinenkin.

Päädytään johtopäätökseen, että luonto, ja siten tieto, tuotetaan yhdessä eroista koostuvassa maailmassa. Paikat tulevat merkitykselliseksi osana sosiaalista todellisuutta, ihmisen sitoutuessa maailmaan aktiivisesti, vuorovaikutuksessa sekä ympäristönsä, muiden ihmisten että muiden lajien kanssa. Moorean laguunissa kohtaavat yksilön ja yhteisön kasautunut kokemus ja tieto paikasta. Laguunin tärkeys moorealaisille nykyäänkin näkyy siinä keskustelussa ja ristiriidoissa, joita se herättää laguunin jatkuvuuden mahdollisuuksista. Tietyt kategoriat luonnosta ja paikasta tuovat konkreettisia muutoksia. Tutkielma herättää kysymyksen, millaisia edellytyksiä ihmisillä on elää omanlaistaan elämää, omassa maisemassaan ja resurssineen, myös ympäristönmuutosten ja niihin etsittyjen ratkaisujen keskellä.

Avainsanat – Nyckelord – Keywords

Ranskan Polynesia, luonto, tieto, kalastus, kosmologia, paikka, maisema, kolonialismi, maanomistus, ympäristönsuojelu



# SISÄLLYSLUETTELO

<b>SISÄLLYS</b>	<b>2</b>
<b>KIITOKSET</b>	<b>4</b>
<b>ESIPUHE</b>	<b>4</b>
<b><u>1. JOHDANTO</u></b>	<b><u>5</u></b>
1.1. ESITTELY JA TUTKIMUSKYSYMYKSET	5
1.2. KENTTÄTYÖ JA METODOLOGIA	9
1.3. TIIVISTELMÄ TUTKIELMAN RAKENTEESTA	12
<b><u>2. LUONTO, PAIKKA</u></b>	<b><u>13</u></b>
2.1. MOOREA JA PAIKAN MERKITYKSET	14
2.2. YMPÄRISTÖNSUOJELUN IDEOLOGIOISTA	21
2.3. PAIKALLINEN TIETO JA LUONNON TUOTTAMINEN	25
2.4. KULTTUURIN MUUTOS	33
2.5. MERIKILPIKONNA JA KESKUSTELU TRADITIOSTA	35
<b><u>3. TILAN KATEGORIOIDEN MUUTOKSIA</u></b>	<b><u>37</u></b>
3.1. HIERARKINEN <i>MAO'HI</i> -YHTEISKUNTA	38
3.2. MIELIKUVAT TAHITISTA	41
3.3. KOLONIALISMI JA MAANOMISTUKSEN MUUTOKSET	43
3.4. YDINKOEAIKA JA YMPÄRISTÖTIETOISUUDEN NOUSU	46
3.5. <i>MAO'HI</i> -MAANOMISTUS	49
<b><u>4. KOSMOLOGINEN YMPÄRISTÖSUHDE</u></b>	<b><u>55</u></b>
4.1. MAAILMASSA OLEMINEN	56
4.2. <i>TEORA</i> : ELÄMÄ	57
4.3. YHTEISKUNNAN SYNTY	61
4.4. LIIKKUMINEN LAGUUNISSA	65
<b><u>5. MOOREALAISET KALASTAJAT</u></b>	<b><u>68</u></b>
5.1. VAIHEREN KYLÄ	69
5.2. KUUKALENTERI	71
5.3. KALOJEN RIITTÄVYYS	74
5.4. TEKNIIKAT	76
5.5. KOHTAAMISET KALOJEN KANSSA	78

5.6. VANHAT KALASTUSTAVAT JA YHTEISÖLLISYYS	85
5.7. <i>MA'A TAHITI</i> : RUOKA	87
<b><u>6. LAGUUNIN SUOJELUOHJELMA</u></b>	<b><u>92</u></b>
6.1. LAGUUNI EKOLOGISENA PAIKKANA	92
6.2. KESKUSTELU SUOJELUOHJELMASTA	94
6.3. MAISEMAN MUUTOKSET JA TURISMI	97
<b><u>7. LAGUUNIN PROBLEMATIIKKA</u></b>	<b><u>100</u></b>
7.1 MAANLUOVUTUKSEN TARKASTELUA	101
7.2. KALASTAJAT TOIMIJOINA	104
7.3. LAGUUNISTA MAAILMAAN	105
<b><u>8. JOHTOPÄÄTÖKSET</u></b>	<b><u>106</u></b>
<b><u>9. LÄHDELUETTELO</u></b>	<b><u>112</u></b>
<b><u>10. LIITTEET</u></b>	<b><u>120</u></b>
1. HUOMAUTUS	120
2. KARTAT	121
3. PGEM:SÄÄNNÖT	124
4. KUVAT	126
5. AIHEESEEN LIITTYVÄÄ SANASTOA	133

## KIITOKSET

Olen tutkimukseni toteutumisesta ja ajastani Moorealla syvästi kiitollinen kaikille informanteilleni, seuraaville ihmisille ja monille nimeltä mainitsemattomille: Ohjaajani Timo Kaartinen, Tamatoa Bambridge, Hinano Murphy, Neil Davies, Loana & Gérard Maau ja lapset, Roland You-Sing ja Mere perheineen, Mami Rita, Mami Jeanne, Julienne, Félix Temariiauma, William Tane, Vaitua, Teva Lechat, Tony & Yedda You-Sing ja lapset, Jules Tahutini, Tivé, Rudolph, Tutana Tetuanui, Dora Sommers, Natea Montillier Tetuanui, Christa Teihotu, Lee Rurua...Toivottavasti vielä jonain päivänä tapaamme. Suuret kiitokset myös seuraaville tahoille: Valtiotieteellinen tiedekunta, Ministère de la culture et de l'artisanat, Service de la culture, CRIOBE, Gump Station ja Te mana o te moana

## ESIPUHE

Asuin Moorealla neljä kuukautta, jona aikana maininkien kohina vasten saarta ympäröivää koralliriutta oli jatkuva taustääni. Aamulla herätessäni ja illalla mennessäni nukkumaan aaltojen jymyn saattoi kuulla kovankin tuulen alta. Eräänä tyynenä yönä makasin hyttysverkkoni alla ja kuuntelin hyönteisten sirtystä ja meren kohinaa. Unen ja valveen rajamailla ajatukseni siirtyivät läheiselle koralliriutalle, tuohon laguunin ja valtameren risteyskohtaan ja sitä myöten kauemmas, saaren ympärillä aukeavaan äärettömyyteen, mittaamattomiin syvyyksiin ja niissä eläviin olentoihin. Tutustuin saarella ihmisiin, jotka opettivat minut tuntemaan aivan uudenlaisen maailman.

Kerran kalastajaystäväni Mere kertoi minulle edellisestä syksystä, jolloin ryhävalas poikasineen oli tullut Opunohun lahdelle. Valaiden ilmestyminen laguuniin lokamarraskuussa ei ole mitenkään tavatonta, mutta tapaus herättää aina huomiota ja vaipuu saaren ihmisten mieleen. Valas oli nukkunut lahdella kauan, poikanen alapuolellaan. Mere ja hänen serkkunsa Roland olivat meloneet aivan valaan lähelle. Roland oli sukeltanut uinuvan valaan luo, sillä ryhävalaat kuljettavat usein mukanaan pieniä kaloja, jotka ovat hyvän makuisia ja helppoja pyydystää. Mere lapsineen oli odottanut

kanootissa. Tilanne oli ollut jännittävä. Jos valas kokisi poikastaan uhattavan, se voisi läiskäyttää valtavalla pyrstöllään. Roland ei kuitenkaan herättänyt emoa ja palasi kanoottiin kaloneen. Sitten palattiin kotiin. Mere kertoi tarinan minulle, kun istuskelimme Opunohun lahden rannalla.

Minulle edessä aukeava maisema oli vielä uusi, mutta Mere ja Roland, jotka olivat eläneet Opunohun lahden rannalla koko ikänsä, näkivät laguunin osana omaa elämäänsä, sen tapahtumien ja ilmiöiden kautta. Laguuni mahdollisti Rolandin elämän kalastajana. Vasta myöhemmin ymmärsin, kuinka Meren kertoma muisto ja tarina valaasta ja sen tuomista kaloista kietoutui yhteen Meren ja Rolandin asuinympäristön kanssa. Muun muassa tämä tiettyyn paikkaan ja ympäristöön liittyvä tarina teki Opunohun lahdesta erityisen juuri heille. Tieto paikasta ja paikkoihin liittyvät muistot, niissä eletty elämä sekä tarinat, jotka ilmiöiden ja arkisten sattumusten kautta niissä syntyvät, juurruttavat ihmisen ja ympäristön toisiinsa. Syntyy kokemus omasta maisemasta.

## **1. JOHDANTO**

### **1.1. ESITTELY JA TUTKIMUSKYSYMYKSET**

Tutkimukseni käsittelee Ranskan Polynesiassa, alueen pääsaaresta Tahitista noin tunnin lauttamatkan päässä, sijaitsevaa Moorean saarta ja sen ihmisten suhdetta ympäristöönsä. Tarkastelen erityisesti Moorean laguunia kulttuurisesti merkittävänä paikkana. Laguunia ei voi erottaa saaresta tai rajata vain yhdelle ryhmälle kuuluvaksi. Se on tärkeä toiminnan alue saaren kaikille asukkaille. Saaren asukkaille on yhteistä se, että kaikilla on kalastuksen takia läheinen suhde laguuniin. Moorean laguunissa on reittejä ja siellä tapahtuu kohtaamisia, ja kalastus, joka on saarella niin tavallista toimintaa, tuo laguunin saaren arkipäiväisen elämän keskiöön ja tarkastelun arvoiseksi paikaksi. Vaikka fyysisen ympäristön voi ajatella olevan välttämätön sosiaalisen järjestelmän olemassaololle, voidaan ympäristö, joka sisältää paikat ja niistä koostuvat maisemat, nähdä myös kulttuurisena prosessina, ensisijaisesti sosiaalisesti rakentuneena (Lowe

2006, 34; Fox 1997a, 7; Basso 1996, xiv; Hirsch & O'Hanlon 1995; Lefebvre 1991[1974], 116). Siihen, millaisia merkityksiä maisemat ja paikat saavat, liittyy ihmisten käytännöllinen tieto niistä, tarinat, muistot, mielikuvat ja koko sosiaalisen elämän sfääri. Tieto paikasta sekä paikan sosiaaliset suhteet ovat keskeisessä roolissa ihmisen ympäristösuhteen rakentumisessa syvälliseksi ja vastavuoroiseksi, materialisuuden lisäksi henkiseksi suhteeksi. Moorean laguuni on maisema, jolla on erityistä arvoa saaren ihmisten elämässä. Tieto saaresta ympäristönä on kulkenut kautta sukupolvien ja muodostaa yhteyden menneen ja nykypäivän välille. Laguuni on osa moorealaista kosmologiaa ja hahmotusta ihmisen paikasta maailmassa.

Kulttuurissa ja elämäntavassa, jossa kalastus ja merellä liikkuminen ovat elämän edellytys, laguunin kulttuurinen merkitys nousee erityisen kirkkaaksi, kun vastakkain asettuu toisenlainen tapa määritellä paikka. Laguunissa nyt muutamia vuosia vaikuttanut suojelusuunnitelma PGEM (Plan de gestion de l'espace maritime) rajaa osan laguunista suojelluksi ja kalastukselta kielletyksi, jotta vähentyneet kalapopulaatiot voisivat elpyä. Kahdeksalla alueella saaren kylien edustalla kalastus on kielletty. Liikakalastuksen on sanottu olevan suurimpia kalojen vähenemisen syitä. Tutkielma tarkastelee Moorean laguunia etenkin osana kulttuurista tietojärjestelmää ja problematiikkaa, joka syntyy laguuniin perustetun kalastusta rajoittavan suojelusuunnitelman soveltamisesta.

Kenttätyössäni Moorealla, johon tutkielmani aineisto pohjautuu, tutkin kalastajien tietoa laguunista ja merestä osoittaen, että heidän elämänsä ei koostu ainoastaan puhtaasta resurssien hyödyntämisestä ja niiden oletetusta loppuun kuluttamisesta, sillä laguuni on heille myös elämäntapa ja elämän vapautta. Heidän ympäristösuhteensa on monitahoinen. Kalastajat ovat osa saaren koko sosiaalista yhteisöä, sillä kalastus ja merellä liikkuminen maan muokkaamisen ohella on aina ollut ensisijaista tahitilaisessa elämässä. Kalastus Moorealla on liittynyt enemmän jokapäiväiseen elämään ja ravinnon saantiin, eikä kalastus ole ollut varsinainen useista vaihtoehdoista valittu ammatti. Traditionaalinen, pienimuotoinen kalastus on syvällinen osa moorealaista ympäristösuhdetta kokonaisuudessaan.

Tutkimuskysymyksenäni on, millaisia erilaisia tietojärjestelmiä edustavat moorealaisten kalastajien tieto laguunista sekä toisaalta suojeluohjelmassa vaikuttava tieto laguunista

ympäristönä. Millaisessa suhteessa moorealainen ympäristöön, kalastukseen ja mereen liittyvä tieto on laguunin suojeleohjelmaan ja millaista vuorovaikutusta näiden tiedon maailmojen välillä on? Kysymys liittyy laajempaan keskusteluun luonnon, tiedon, kulttuurisesta tuottamisesta. Millaisin tiedon tavoin ihminen maailmaan asettuu ja löytää suhteensa ympäristöön, miten ihminen on ympäristönsä osa.

Laguunin suojeleohjelman vastustus Moorean kalastajien keskuudessa herättää pohtimaan, kuinka alue on ollut kosketuksissa moderniin kansallisvaltioon ja ulkopuolisiin auktoriteetteihin jo vuosisatojen ajan, ja millä tavalla toisenlainen poliittinen todellisuus on kulttuuriin vaikuttanut. Aiheesta herää myös kysymys ihmisen toimijuudesta maailmassa, jossa hallinnollisten byrokraattisten järjestelmien rakenteet vaikuttavat suuresti siihen, millaiseksi ympäristösuhteen tulisi muodostua, esimerkiksi miten ja kenen ehdoilla ympäristöä suojellaan. Näiden rakenteiden kautta ihmiset määrittyvät kalastajiksi tai muiksi luonnon "hyödyntäjiksi". Mitä yleensä ympäristön suojeleminen tarkoittaa Moorean kontekstissa ja millaisia muutoksia se tuo ihmisten elämään? Moorean tapauksessa laguunin suojele tuo esiin ajatuksia sellaisista ontologioista, joissa ihmisyyys ja luonto eivät välttämättä eroa toisistaan. Ristiriitoja voi syntyä silloin, kun kulttuurinen kosmologinen maailmankuva asettuu vasten totalisoivaa ideologiaa, vasten yhtä ideaa siitä, miten asioiden pitäisi olla.

Esitän, että Moorean laguunin suojeleohjelma nostaa esiin kysymyksiä traditionaalisen ja pienimuotoisen, ravinnon hankintaan ja arkipäiväiseen elämiseen perustuneen kalastuselämäntavan jatkuvuudesta Moorealla. Suojelualueet vaikuttavat moorealaisten liikkumistapoihin laguunissa ja tilan hahmottamiseen yhä enemmän sen kannalta, mikä on "kiellettyä" ja "sallittua". Kalastajien tyytymättömyys suojelualueisiin pohjautuu laajemmalle huolelle kulttuurisen identiteetin säilyttämisestä ja moorealaisesta tavasta olla maailmassa. Laguuni ei ole neutraali tila, vaan siinä vaikuttavat useat eri intressit paikallisella, kansallisella ja kansainvälisellä tasolla ja mielipiteet laguunin suojelesta ja perusteista sille eroavat yhteisön sisälläkin. Paikallinen eliitti on suojelualueen kannalla ja haluaa sitä kulttuurin säilymisen vuoksi. Huomataan, kuinka yhteisö on sisältä päin heterogeeninen ja käsitykset laguunista vaihtelevat.

On tiedostettava, että suojelualueen perustaminen ja vastustus ovat yhteydessä kolonialistisiin prosesseihin ja historiallisiin sekä poliittisiin muutoksiin Ranskan

Polynesiassa. Tilalliset muutokset laguunissa ovat yhteydessä maanomistuksessa tapahtuneisiin muutoksiin ja tilojen muuttumiseen laajemmin. Näitä maanomistuksen muutoksen prosesseja, joissa maat siirtyvät yksityisiksi tai julkisiksi ja uudelleenmuokkautuvat, yritän myös tutkielman laajuuden asettamissa rajoissa avata ja pohjustaa siten laguunin merkitystä osana saarta ja yhteiskuntaa.

Voiko "neutraali", biologiseen perusteluun nojaava paikan määrittely tulla niin vahvaksi, että laguuni voidaan rajata tilallisesti uudella tavalla? Muuttuuko moorealaisten suhde laguunialueeseensa? Onko mikään tila, missä ihmiset ovat vuorovaikutuksessa, loppujen lopuksi neutraali? Tutkielmani on tärkeä antropologiselle keskustelulle, sillä problematisoin kysymystä siitä, että maailman suojelualueista olisi yhä enemmän tullut tapa nähdä ja ymmärtää maailmaa ja eurooppalainen luonnon ja kulttuurin dikotomia olisi yhdenmukaisesti asettunut alueille, joilla se ei ennen ole vallinnut (West *et al* 2006, 256). Tutkielmani ottaa kantaa ilmiöön, jossa, kuten muun muassa Brosius väittää, erilaisia luontoja ja erilaista toimijuutta syntyy globaaleissa ympäristödiskursseissa paikallisesti. Diskurssit myös tuottavat konkreettisia muutoksia. (Brosius 1999, 278.)

Osoitan, kuinka nykyinen ympäristönsuojeludiskurssi ja tilalliset muutokset laguunissa ovat osa historiallista ja poliittista jatkumoa, jossa moorealaisten suhde alueeseensa on muuttunut ja luontokäsitykset ovat muokkautuneet. Pidempien aikojen kuluessa ja kulttuurien välisessä vuorovaikutuksessa ulkopuoliset kategoriat ympäristöstä ovat tulleet mukaan moorealaiseen ympäristösuhteeseen, mutta Moorealla on samalla havaittavissa paikallista ympäristöpolitiikkaa ja -historiaa, kasautunutta kulttuurista ja paikallista tietoa ympäristöstä, jossa ihmiset elävät. Ihmisillä on oma toimijuutensa osana ympäristöä, missä tieto tuotetaan. Tutkielmani osoittaa, kuinka luonto ja tieto syntyvät lisäksi käytännössä ja aina uudelleen, ihmisen ollessa jatkuvassa vuorovaikutuksessa maailman, maisemansa ja muiden ihmisten ja olentojen kanssa. Maailman ymmärtäminen vaatii syvällistä sitoutumista siihen, sen ihmettelyä ja selittämistä ja siinä liikkumista (Ingold 2000, 155). Ympäristössä nykypäivänä tapahtuneet muutokset, kuten kalojen väheneminen, herättävät moorealaiset myös pohtimaan, mitä muutoksille voisi tehdä ja huomataan, kuinka eri lähtökohdista tulevilla ihmisillä on laguunin suhteen yhteisiäkin pyrkimyksiä.

Kun Agrawal väittää, että modernin valtion ympäristönsuojelupyrkimykset tuottavat foucaultilaisittain hallittuja uusia subjekteja, jotka omaksuvat uudet tavat ajatella ympäristöä omikseen (Agrawal 2005, 161), Agrawalin teoriasta jää paitsi paikallisten kulttuurien oma toimijuus ja resistanssi (Cepek 2011, 506). Ympäristöpolitiikkaa on muuallakin kuin länsimaissa, eikä ympäristöpolitiikka synny vain ulkopuolisten ympäristönsuojeluhankkeiden yhteydessä. Paikallisten ihmisten poliittinen todellisuus ei välttämättä ole hävinnyt modernien kehityssuunnitelmien katveeseen, sillä esimerkiksi Sahlinsin mukaan ei-länsimaisilla yhteiskunnilla on oma, modernista valtiosta riippumaton historiansa, joka tuotetaan uudelleen paikallisen kulttuurin kategorioissa (Sahlins 1985, 125).

Laguunin suojelussa voidaan nähdä kohtaavan erilaisten kulttuuristen kategorioiden ympäristöstä, joita edustavat tutkimani moorealainen käytännöllinen ja spirituaalinen tieto laguunista, kosmologinen maailmankuva, ja toisaalta valtion ja länsimaisten tutkijoiden tieto laguunista muun muassa biologisesti herkkänä ympäristönä. Pyrin osoittamaan, kuinka tilanteessa ei ole löydettävissä helppoa vastakkainasettelua, vaan tutkielmani johtaakin pohtimaan, kuinka tietojärjestelmät eivät ole staattisia, vaan syntyvät ja uusintuvat osaltaan tilanteessa, intressien kohtaamisesta juuri tässä tapauksessa, myös historiallisista ja poliittisista tekijöistä alueella. Lowen mukaan lisäksi uutta tietoa ja ratkaisuja ongelmiin syntyy juuri vuorovaikutuksessa (Lowe 2006, 74).

## **1.2. KENTTÄTYÖ JA METODOLOGIA**

Tutkielmani aineisto koostuu Moorealla neljän kuukauden aikana (joulukuu 2010-huhtikuu 2011) keräämästäni kenttätyömateriaalista, jonka pääasiallisena lähteenä ovat haastattelut, epämuodolliset keskustelut ja omat havainnot. Olen tutustunut myös Moorealla julkaistuihin laguunin suojelua koskeviin ympäristöraportteihin, esitteisiin ja artikkeleihin. Tutkielman teoreettinen puoli koostuu lukemastani kirjallisuudesta ja artikkeleista. Tutkielmaa varten tein n. 10 nauhoitettua haastattelua ja lisäksi lukuisia epämuodollisia haastatteluja ja keskusteluja. Haastatteluissa annoin haastateltavien vapaasti kertoa valitsemastani teemasta, jolloin yleensä sain kiinnostavinta



informaatiota. Tarkat kysymykset kuitenkin auttoivat. Suuren osa informaatiosta sain myös tavallisista keskusteluista, joissa en käyttänyt nauhuria.

Ensisijainen huoleni oli löytää kalastajia, henkilöitä, jotka kalastavat pääasiallisena toimensaan. On tunnettua, että saarella hyvin monet osaavat kalastaa ja kalastavat silloin tällöin. Halusin kuitenkin löytää niitä, joiden jokapäiväinen elämä liittyi vahvasti elannon hankkimiseen merestä, ja etenkin laguunista, ja jotka näin ollen olivat läheisesti tekemisissä laguunin suojelualueiden kanssa. Noin kuukauden kuluttua olin tutustunut muutamaan kalastajaan, jotka toimivatkin pääasiallisina informantteinani koko kenttätöni ajan, mutta haastattelin myös muita. Tuntemiltani kalastajilta opin yksityiskohtaista tietoa laguunista ympäristönä ja kalastuksesta elämäntapana lajistoa ja kalojen tahitinkielisiä nimiä myöten. Haastattelin viittä eri-ikäistä kalastajaa ja havainnoin heidän elämäänsä, Williamia, Vaituaa, Tevaa, Rolandia ja Félixia. Kävin kalassa Vaituan, Félixin ja Rolandin mukana, joista jälkimmäisen kanssa useaan otteeseen. Tapasin kenttätöaikani säännöllisesti juuri Rolandia ja Félixia, jotka kalastivat päivittäin, ja pääsin heidän elämäänsä lähelle. Tutustuin lisäksi Rolandin muihin perheenjäseniin, kuten hänen serkkuunsa Mereen ja hänen isoäitiinsä, joille myös saatoin esittää kysymyksiä.

Kalastajien lisäksi tein Tahitilla kaksi haastattelua valtion etnologisella osastolla (Service de la culture) ja haastattelin PGEM-viranomaista valtion kalastusasioiden virastossa (Service de la pêche). Moorealla haastattelin moorealaisen PGEM-yhdistyksen johtajaa, paikallisen kulttuurijärjestön johtajaa ja merikilpikonniin suojelujärjestön johtohenkilöä. Lisäksi haastattelin erästä turismitoimijaa, erästä tuntemaani naispuolista henkilöä hänen sukunsa historiasta sekä erästä moorealaisen museon pitäjää. Kerran osallistuin tarkkailijana PGEM-kokoukseen.

Nauhuria käytin vain haastateltavieni suostumuksella ja tällaiset virallisemmat haastattelut sovin aina etukäteen, jolloin haastateltavilla oli aikaa. Menin haastatteluissa heidän luokseen. Kannoin jatkuvasti mukani muistivihkoa, johon lisäksi kirjasin haastatteluissa ja epämuodollisissa keskusteluissa saamani tiedot. Muistivihko oli myös mukani kalassa, mutta yleensä kirjasin kalassa saamani tiedot ja tekemäni havainnot heti kotiin tultuani. Nauhoitetut haastattelut lisäksi purin ja käänsin suomeksi yleensä samana päivänä. Kalastajat auttoivat minua esimerkiksi kalojen nimien oikein

kirjoituksessa. Lisäksi pidin päivittäin kenttäpäiväkirjaa, johon tein havaintoja ja kerroin tapaamistani ihmisistä.

Kenttätöni ensimmäisen kuukauden asuin ranskalaisella meribiologisella tutkimusasemalla tutustuen sen elämään ja ihmisiin. Esitin siellä kysymyksiä ja opin tutkimusaseman toiminnasta ja laguunin suojelualueiden tarkoituksesta biologisesta näkökulmasta. Myöhemmin muutin vuokralle pieneen *fareen*, taloon, jonka välittömässä läheisyydessä vuokraisäntäni Rudolph myös asui. Olin koko ajan lähellä ihmisiä yksin asuessanikin. Saatoin käyttää tutkimusasemaa työskentelyyn. Kenttätöissäni pyrin parhaani mukaan sopeutumaan saaren elämään ja paikallisiin tapoihin. Alusta alkaen halusin luoda ystävyyssuhteita ja sitä kautta oppia ympäristösuhteen muodostumista saaren ihmisten elämässä. Paikallinen antropologikontaktini Tamatoa Bambridge tutustutti minut Loanan perheeseen. Loanan perhe otti minut lämpimästi osaksi arkeaan ja heidän kauttaan tutustuin myös muihin ihmisiin asuinalueellani saaren pohjoisosassa, Opunohun lahden seudulla. Osallistuin lähialueeni elämään aktiivisesti. Oli juhlia ja muita tapahtumia, joiden kautta näin sosiaalista elämää laajemmin. Tein havaintoja ja kyselin, olin mukana kalassa ja autoin ruuan valmistamisessa Loanan juhlissa esimerkiksi uutena vuotena tai häissä.

Kenttätöaikani oli antoisaa ja onnistunutta. Päätin pitäytyä pääosin kenttätöissä Opunohun lahden alueella ja etenkin Vaiheren kylässä, mikä oli mielestäni kenttätöiden rajallisen ajan takia hyvä ratkaisu. Sen ansiosta minut opittiin tuntemaan omalla asuinalueellani. Tahitin kielen osaaminen olisi ollut hyödyllistä, mutta jouduin selviämään ranskaksi, mikä saattoi vaikeuttaa joidenkin ihmisten lähestymistä ja ihmisten arkisten keskustelujen seuraamista. Minua myös saatettiin joskus luulla ranskalaiseksi ja yritin selittää, että olen suomalainen. Olin kuitenkin paikallisesta näkökulmasta *popa*, valkoinen, ranskalainen tai länsimainen ihminen, ja tunnistin jonkinlaisen kulttuurisen kuilun, mikä ihmisiin henkilökohtaisen tutustumisen ja oman osallistumiseni kautta toki pieneni.

Tutkimuksessa käyttämäni lainaukset, kertomukset ja tietomateriaalin julkaisen haastattelemini informanttien suostumuksella. Jotkin lainaukset taas ovat mahdollisen arkaluontoisen aihesisältönsä vuoksi nimettömiä. Tutustuessani ihmisiin kerroin, mistä olen ja että teen kenttätöitä maisterintutkielmaani varten paikallisesta mereen ja

kalastukseen liittyvästä tiedosta, paikallisesta kulttuurista yleensä ja laguunin suojelualueiden vaikutuksesta.

### 1.3. TIIVISTELMÄ TUTKIELMAN RAKENTEESTA

Miksi juuri Moorean laguuniin on ollut mahdollista perustaa ympäristönsuojeluohjelma, joka kieltää kalastuksen, ei ole mielivaltainen kysymys ja se vaatii juuri tämän alueen kulttuuristen erityispiirteiden ja historiassa tapahtuneiden muutosten tarkastelua. Tutkielman toinen luku käsittelee aiheeseen liittyvää teoreettista keskustelua luonnon ja kulttuurin dikotomiasta ja toisaalta siitä, kuinka eri kulttuureissa luonnosta voi löytyä myös ihmisyyttä. Toinen luku tuo esiin tutkielman teoreettisia kysymyksiä Millaisiin ideologioihin ympäristönsuojelu pohjautuu? Nuo ideologiat vaihtelevat myös länsimaissa. Mitä on niin kutsuttu paikallinen tieto (IK, *indigenous knowledge*), jota paikallisyhteisöissä ympäristöstä on ja mikä on sen suhde moderniin luonnontieteeseen ja käsitykseen biodiversiteetistä? Mitä ongelmia tietojärjestelmien vastakkainasettelussa voi olla? Entä muuttuvatko kulttuurit ja kategoriat luonnosta ulkopuolisten vaikutteiden johdosta?

Kolmas luku selvittää historialliselta kannalta, millaisia määrittelyjä ja tilallisia muutoksia Ranskan Polynesia on saanut ulkoa päin. Laguunin suojeluohjelma on osa laajempaa prosessia, jossa paikkojen saamat merkitykset ovat konkreettisesti muuttuneet. Millaisia poliittisia prosesseja alueella on esiintynyt? Entä millainen on tahitilainen käsitys maasta, laguunista ja saaren resursseista suhteessa ulkopuolisiin kategoriointeihin?

Neljäs ja viides luku pohjautuvat keräämälleni kenttätöaineistolle. Näissä luvuissa esitän, kuinka tahitilaisessa kulttuurissa ja Moorealla ympäristöön ja laguuniin liittyvä tieto on yhteydessä kosmologisiin pohdintoihin ihmisen paikasta maailmassa. Moorealaisten kalastajien elämässä kulminoituvat holistisesti arkipäiväinen ravinnon hankinta sekä ihmisen henkinen, vastavuoroinen suhde ympäristöön. Saaren ympäristön monimuotoisuus käsittää kalastajien elämässä useita tasoja.

Laguunin suojeluohjelma, jota käsittelen kuudennessa luvussa, näkee kalastajat uhkana laguunin biodiversiteetille, individualistisina taloudellisina hyötyjinä, ja muodostaa kalastajista marginaalisen ryhmän. Kuudes luku käsittelee keräämääni aineistoa Moorean laguunin suojeluohjelmasta, sen periaatteita, ongelmia ja siitä käytävää keskustelua. Suojeluohjelmassa vaikuttavat kansalliset turismin luomat paineet tilojen määrittelyssä sekä paikallinen poliittinen eliitti.

Seitsemäs luku on analyttisempi lähestymistapa laguunin tilanteeseen ja pohtii laguunin problematiikkaa globaalissa maailmassa. Luvussa tarkastelen maanluovutuksen ilmiötä, jota laguunin kalastuskiellot ovat osa sekä toisaalta tutkielmassa kulkenutta kysymystä toimijuudesta. Kahdeksas luku muodostuu tutkielmani johtopäätöksistä.

## **2. LUONTO, PAIKKA**

Moorean laguunin tilanteessa kohtaavat Moorean asukkaiden suulliseen perinteeseen ja sosiaaliseen elämään liittyvä holistinen käsitys laguunista kulttuurisena paikkana ja osana saaren kokonaisuutta ja toisaalta länsimaisten tutkijoiden edustama biologinen tieto laguunista ihmisen vaikutuksille herkkänä ympäristönä, jonka takia valtio on päättänyt perustaa laguuniin suojeluohjelman, paikallisten kulttuurijärjestöjen tuella. Syntyy teoreettinen kysymys erilaisten tietojärjestelmien suhteesta sekä ympäristönsuojelun kulttuurisista ja sosiaalisista vaikutuksista. Luku tuo esiin tutkielman teoreettisia kysymyksiä. Millä tavalla paikat ovat kulttuurisesti rakentuneita? Miten tieto paikasta syntyy ja ihminen sitoutuu paikkaan? Miten ympäristö pohjautuu ideologioille ja on myös kulttuurista? Muuttaako ympäristönsuojelu kulttuureja ja miten se sisäistetään? Millaista toimijuutta ihmisillä on?

Ensin on syytä pohtia paikan ja tilan merkitystä Moorealla, saarta paikkana. Sen jälkeen siirryn tarkastelemaan biodiversiteettikäsitykseen nojaavan ympäristönsuojelun lähtökohtia, jotta voisin syventyä ajatukseen paikallisesta tiedosta ja luonnon tuottamisen kulttuurisista prosesseista. Viimeinen esimerkki merikilpikonnasta osoittaa konkreettisesti, kuinka kategoriat luonnosta nivoutuneina kulttuurin traditioihin vaihtelevat ja nousevat yhteisössä poliittisiksi, kiistellyiksi kysymyksiksi.

## 2.1. MOOREA JA PAIKAN MERKITYKSET

Loanan puutarha on korkealla kukkulalla. Sinne on raskas kävellä iltapäivän kuumuudessa. Edessä aukeaa näkymä Opunohu -lahdelle ja kauas utuiseen horisonttiin. Mutta mitä tuolla on! Siellä on purjevene keskellä riuttaa, kallistuneena toiselle kyljelleen, ja aallot lyövät armottomasti sitä vasten. Viikko sitten tapahtui onnettomuus. Purjevene yritti löytää tien koralliriutan aukosta lahdelle, mutta juuri silloin sattui toinen laguunin signaalivalo olemaan rikki ja vene harhautui, suoraan keskelle teräviä koralleja. Seuraavana päivänä vene yritettiin irrottaa ja pelastaa mitä pelastettavissa oli, mutta meri oli jo ottanut saaliinsa. Purjevene oli omistajansa unelma, koti, jolla hän olisi purjehtinut perheensä kanssa Tahitin saarille ja maailman merille. Vielä viikonloppuisin hän tulee Papeetesta katsomaan rakasta purjevenettään, joka päivä päivältä kallistuu enemmän kyljelleen ja rikkoutuu aaltojen kuohuissa. Keulasta puuttuu jo suuri pala.

(Moorea, 7.12. 2010)

Moorean keskiosassa kohoavat jyrkät, rehevän kasvillisuuden peittämät tuliperäiset vuoret, joiden vaikeakulkuisuus mahdollistaa asutuksen ja tiet vain aivan rannikolla. Pienet kylät reunustavatkin kauttaaltaan Moorean ympäri kiertävää n. 60 kilometrin mittaista tietä. Laguuni ja avomeri näkyvät joka puolelta, ja aaltojen kuohut kuuluvat vuoren rinteille asti. Moorea on maisemaltaan hyvin tyypillinen Tyynen valtameren saari. Bonnemaision kuvaa saariyhteiskuntia Tyynellämerellä seuraavasti: ihmisten pääasiallinen elinpiiri on ranta, takana kohoaa vuoristoinen sisämaa ja edessä avautuvat loppumaton horisontti ja pohjaton syvyys (Bonnemaision 1994, 105). Meri on aina läsnä moorealaisten elämässä. Saaren laguunissa on aina jotakin meneillään. Siellä kalastetaan erilaisin tekniikoin aamulla, illalla ja yöllä. Siellä uidaan, melotaan, purjehditaan ja vietetään vapaa-aikaa viikonloppuisin. Laguunin rannat ovat suosittuja grillaus- ja juhlintapaikkoja moorealaisten perheiden ja nuorten elämässä.

Tyynen valtameren saaret ovat olleet haastavia ympäristöjä eristyneisyytensä ja vaikean saavutettavuutensa vuoksi. Saariyhteiskunnat ovat joutuneet sopeutumaan yhtäältä rajoittuneeseen saariympäristöönsä ja toisaalta ympärillä avautuvaan äärettömyyteen, valtamereseen. Bonnemaision väittää, että saariyhteiskunnille on kehittynyt siitä johtuen aivan erityislaatuinen käsitys tilasta, maasta ja merestä sekä ihmisen asemasta tässä kokonaisuudessa. Tila muodostuu Tyynen valtameren yhteiskunnissa merkityksellisistä, myyttisistä paikoista kautta koko saaren, niitä yhdistävistä linkeistä ja yhteyksistä

saaren ulkopuolelle. Tila käsittää niin saaren laguuneineen kuin valtamerenkin, koordinaatit, jotka asettavat ihmisen maisemaan, jossa liikkua ja edetä. Saari on myyttisen maantieteen pisteyttämä, tiheä merkityksellisistä paikoista koostuva maisema, Bonnemaision väittää. (Bonnemaision 1994, 114.) Moorealla tilallisia koordinaatteja, joiden kautta ihminen löytää paikkansa ovat esimerkiksi laguunin ja saaren eri osat, vuoret, koralliriuttojen aukot ja merenpohjan kanjonit, joissa sukellaan. Liikkuminen laguunissa ja sen ulkopuolella, sää sekä ilmiöt meressä ja muussa ympäristössä yhtä lailla kuin ilmiöiden tulkitseminen, kuuluvat tilalliseen käsitykseen. Samalla tavalla muut saaret meren takana, joihin ihmisillä on sukulaisuussuhteiden kautta siteitä, ovat mukana moorealaisessa tilan hahmottamisessa.

Eristynyt saariympäristö ei ole tarkoittanut eristynyttä yhteiskuntaa, vaan päinvastoin: Tyynen valtameren saarilla allianssit ja kontaktit muille saarille ja mantereillekin ovat olleet elintärkeitä. Polynesianlaisten kansojen paikkaa maailmassa voisi kutsua mereksi, sillä meri mahdollistaa yhteiskunnan ja kulttuurin jatkuvuuden (J. Siikala 2001, 28). Joidenkin tutkijoiden mukaan (mm. Bonnemaision 1994, 325; Damon 2008, 126) saarten yhteiskuntien kohtaamat haasteet ovat vaikuttaneet niin, että kulttuurien on täytynyt etsiä jatkuvuutta ja pysyvyyttä, tasapainottaa kahta äärimmäisyyttä, saarta ja valtamerta, selvittääkseen. Toisiaan tasapainottavat juurtuneisuus maahan yhtä lailla kuin matkustaminenkin. Puu ja kanootti esiintyvät kautta koko Tyynen valtameren myyteissä totaalisina sosiaalisina symboleina. Puun tehtävä on juurtua ja levittää oksiaan. Kanootin tehtävä on kiertää, kuten yhteiskunnan on levittäydyttävä muille saarille. Liike tilassa, matkustaminen kanootilla, tuottaa lopulta eriytyneitä paikkoja, joissa ihmisellä on juurensa. (Bonnemaision 1994, 321–322.) Tilallisten myyttien kautta saaresta tulee kotimaa ja maisema, joka nivoutuu genealogiaan, ihmisten identiteettiin ja alkuperään. Saaren maisemassa kohtaavat ihmiset, myytit ja esi-isät sekä muut saaret merten takana.

Kenttätöni aikana tutustuin erään paikallisen kulttuurijärjestön (*Te Ati Matahiapo Nui No Aimeho Nei*) julkaisemaan Moorean historiasta kertovaan kirjaan (*Moorea Ite Matamua, Moorea of yore* 2006) joka käsittelee saaren eri osia, niissä asuneita ihmisiä, joista osa jo poistuneita, heidän vaikutustaan saarella sekä heidän lähtökohtiaan ja jälkeläisiään. Vanhat valokuvat erittelevät Moorean maisemia aina 1800-luvulta alkaen. Tekstit tahitiksi ja käännöskielellä kertovat tunnettuja saaren eri alueisiin liittyviä myyttejä. Näissä myyteissä esimerkiksi kivet, vuoret, joet ja koralliriutat ovat aina

nimettyjä ja keskeisessä osassa myyteissä esiintyvien jumalhahmojen, päällikköjen ja eläinten lisäksi. Moorealla ihmisten identiteetti muodostuu saaren ja sen maiseman lävitse.

Ohessa runo tahitiksi ja kääntämänäni englannista suomeksi Afareaitusta (*A-fare-aitu: Of-house-of-gods* [Henry 1985 [1928], 90]), saaren kaakkoisosasta, jossa sijaitsee Moorean korkein vuori, Tohiea (*Moorea of Yore, Moorea I Te Matamua*, 2006, 11).

*UA FĀFATI TE 'ARE*  
*I ROTO I TE AVA I TUPAPA'URAU.*  
*UA TĀ'IRI A PAHU TE MITI*  
*I NI'A I TE TAHA O MOTU AHI*  
*UA HORO TE VAVE' A I ROTO*  
*I TE 'O'O'A I HOTU TEA.*  
*UA MAHU TE 'ORARE*  
*I TE MURIĀVAI I PUTOA.*  
*UA 'U' ANA TE MARA'AMU*  
*I TE 'OTU'E I UMAREA.*  
*UA ' AHEHE TE ' ATA*  
*A TE TAMA I MATA 'IREA*  
*UA TĀVEVOVEVO TE TOPARAA PAPE*  
*I TE PEHO I ATIRA'A.*  
*UA MĀMŪ TE NATURA I MATITI.*  
*UA MAU TE ' ATA*  
*I NI'A I TE TAPUA'I O TOHI'E'A*  
*EI HEI ARI'I NO ' OE E VAIRIMURIMU.*  
*AFAREAITU TO'U' AI'A TUMU.*

*Aallot murtuvat Tupapauraun aukossa (1).*

*Meri kumuaa kuin rumpu*

*Motu Ahin rannoilla (2).*

*Virta syöksyy Hotu Tean virrassa (3).*

*Oraret (4) hyppäävät ilmaan*

*Putoa-joen suulla.*

*Maaramu (5) kerää voimaansa Umareassa.*

*Pilvilasten surina*

*kuuluu Mataireassa.*

*Vesiputous kaikuu Atiraan laaksossa.*

*Luonto on hiljaa Matitissa.*

*Pilvet tulevat lepäämään Tohieran niskan päälle*

*muodostaen kuninkaallisen kruunun, Vairimurimun.*

*Afareaitu, esi-isieni juuri.*

(Kertonut Gaston & Maire, Puti)

(1, 2, 3, 4 5)<sup>1</sup>

"Meri kumisee kuin rumpu, virta syöksyy Hotu Tean virrassa, *orare* hyppää ilmaan, *maaramu* kerää voimaansa...luonto on hiljaa Matitissa..." Runossa esiintyvä sana *natura*, luonto, on tahitin kielessä vieraskielinen, eurooppalaisperäinen sana. Muuten luonnonelementit ja saaren paikat ovat runossa toisistaan eroteltuja. Riutan aukkokohtat, vuoret ja laguunin korallisaaret eivät ole nimiltään triviaaleja, vaan kuulijoissa, joille nuo paikat ovat tuttuja, ne herättävät yhteen kuulumisen tunteen ja vievät samalla myös kauemmas menneisyyteen. Runossa paikkojen nimiä ei esitetä uusina, vaan kuin ne olisivat jo tiedossa. Runo ikään kuin muistelee Afareaitua yhdessä kuulijan kanssa: muistathan millaista täällä on. Samalla runossa toistuu liikkeen kiihkeys. Meri ei ole koskaan paikallaan, pilvet liikkuvat ja tuuli nousee. Tuulella on kiinnekohtansa Moorealla, samoin merivirroilla ja kaloilla. Luonto sen sijaan on hiljaa. Miten luonto suhteutuu runon muihin, jatkuvasti "tapahtuviin" asioihin? Luonto on runossa ihmisen ulkopuolinen asia, tavoittamaton, homogenisoitu ja abstrakti käsite, jolla ei ensisilmäyksellä ole kiinnekohtaa.

Kysyttyäni eräältä informantiltani, mitä tahitin kielellä on "luonto" mietittyään hetken hän totesi, että yleensä sanaa ei käytetä. Mutta miksi *natura* on mukana runossa, tuoden kuulijan hetkeksi etäämmälle saaresta ja tapahtumien keskeltä kunnes taas vie hänet Moorean korkeimman vuoren huipulle. Voisi ajatella, että moorealaisille *natura* on etäännyttävä käsite. Runossa se ei liiku eikä ole aistittavissa. Sana on tullut homogenisoivana käsitteenä tahitin kieleen, mutta sanalla ei ole merkitystä, jollei se asettaudu vasten runon tapaa erotella ja tuoda ihminen osaksi saaren ja ympäröivän maiseman tapahtumia. Tutkielmassani herää kysymys, missä määrin luonto kategoriana

---

<sup>1</sup> Sanojen käännökset: 1. Kuolleiden; 2. Ahin saareke; 3. Eräs vaalean värinen puu; 4. Eräs kalalaji; 5. Etelätuuli



on tullut Moorealle ulkopuolelta. Millaisia erilaisia kategorioita ympäristöstä ja paikasta Moorealla ilmenee?

Liittyen paikkojen merkitykseen, Siikala kuvaa, kuinka myös Cookin saarilla saaren polut, luolat, vesiputoukset, luolat ja valtameri saavat merkityksensä ja ominaislaatuisuutensa yhdistyessään menneisiin tapahtumiin. Tietyt paikat ovat saaren kerrontaperinteessä uudelleen ja uudelleen kuvattuja. Tarinoihin voi tarttua kuin esineisiin ja ne tuovat historian osaksi ihmisten elämää saarella nyt. (A-L. Siikala & J. Siikala 2005, 131.) Foxin (1997b) mukaan austronesialaisessa kulttuurissa rituaalisissa lauluissa esiintyvä paikkojen nimien toistaminen, se, että nimet järjestelmällisesti seuraavat toisiaan, mikä näkyy myös tahitilaisissa ja moorealaisissa myyteissä, muodostaa "topogenian" ja vertautuu genealogiaan. Toisiaan seuraavat nimet, genealogiassa ihmisten nimet ja topogeniassa paikkojen nimet, suhteutuvat alkupisteeseensä. Foxin mukaan topogeniat esitetään esi-isän, alkuperäisen ryhmän tai esineen matkan muodossa. Topogenia ja genealogia esiintyvät usein rinnakkain ja samaan aikaan, paikat ja ihmiset käyvät käsi kädessä. (Fox 1997b, 91.) Topogeniat alku- ja loppupisteineen määrittelevät erilaisia paikkojen nimistä koostuvia polkuja ja muodostavat lopulta koko saaren kattavan verkoston. Saaren nimetyt paikat muodostavat tärkeän komponentin sosiaalisessa tiedossa, joka yhdistää ympäröivän maiseman saaren sosiaaliseen historiaan. Foxin mukaan genealogia muodostaa seurauksen ajassa, topogenia seurauksen tilassa. Genealogian muodostavat ihmisten nimet, topogenian paikkojen nimet. Topogeniassa tunne matkustamisesta ja liikkumisesta tilassa on tärkeä. Genealogia on abstraktimpi, mutta rakentuu myös usein rituaalisissa lauluissa tilallisesti Foxin tutkimissa austronesialaisissa yhteiskunnissa. (Fox 1997b, 101.)

Kahn jatkaa, että tietyt paikat ovat monimutkaisia sosiaalisen historian, ihmisten henkilökohtaisten ja risteävien kokemusten sekä valikoivan muistin rakennelmia (Kahn 1996, 167). Subjektiivisten paikkasuhteiden kautta syntyy myös kokemus "meidän" paikastamme. Kahn painottaa paikkojen ja niiden muistamisen asemaa sosiaalisten suhteiden rakentumisessa. Paikasta puhuminen on tapa välittää tärkeitä viestejä, kuten sosiaalisia velvoitteita ja moraalista vastuuta, joka liittyy vaikka sukulaisen ruokkimiseen tai huolehtimiseen (Kahn 1996, 168). Esimerkiksi Moorealla kuulin usein puhuttavan sukulaisista toisilla saarilla. Paikkoihin voi sisältyä myös tunne ihmisistä,

jotka eivät ole siellä, vaan jossain kaukana, muualla, ihmisistä, joita ikävöidään. Muistaminen jo sinällään tuo kaukana olevat läheiset osaksi käsillä olevaa hetkeä ja painottaa kertojan velvoittavaa suhdetta heihin.

Kahnin tutkimassa Wamirassa, Papua-Uudessa Guineassa, paikat ovat eritoten tunteellisia maisemia, myös antropologille itselleen. Wamiralaisille se, että Kahn oli tietoisesti irrottanut itsensä juuriltaan ja saapunut vieraaseen paikkaan oli suorastaan mahdollon ymmärtää. Ihminen ei voi olla ilman paikkaa tai olla ulkona sosiaalisesta elämästä, ihmisyydestä itsestään. Konkreettiset objektit, kuten talot, puut ja kivet osoittavat yhteyden maahan. (Kahn 1996, 180.) Moorealla maan muokkaaminen ja talon rakentaminen juuruttavat ihmisen paikkaan. Kahnin kertomuksesta mieleeni muistuvat omat alkuaikojen kokemukseni Moorealla, missä ihmiset ihmettelivät yksinäisyyttäni ja irrallisuuttani. Vasta kun tutustuin Loanan perheeseen, sain jonkinlaisen luonnollisen ja ymmärrettävämmän aseman Vaiheren kyläyhteisössä.

Vasta ihmisten väliset suhteet ja toiminta antavat paikoille muodon ja merkityksen. Kahnista tuli wamiralainen oman tunteellisen siteensä ansiosta, jonka hän parin vuoden aikana muodosti wamiralaisiin ja he häneen. Muistot tapahtumista ja yhdessä elämisestä, kun lähdön aika oli edessä, värittivät paikat ja ympäröivän maiseman tunteilla. Kahnin mukaan "eletty tila" on tärkein paikka niin yhteisö- kuin yksilötasollakin. Tärkeät paikat maisemassa, kuten kyläyhteisön kokoontumispaikat, liittävät ihmisen sekä myytteihin että nykypäivään ja edustavat yhteisön sosiaalisia suhteita ja yhteisiä arvoja. Henkilökohtaisella tasolla paikat voivat olla ihmisen sisäisen tunteellisen maiseman ulkoisia tартtumapintoja, jotka rakentavat identiteettiä ja omaa historiaa. (Kahn 1996, 194–195.) Morphyn mukaan yksilön "lupa" olla paikoissa muodostuu muiden yksilöiden kautta. Vasta nimettyä paikkaa ajattelella yksilö saavuttaa olemassaolonsa. Esi-isien edustama menneisyys ja yhteisön nykyisyys kohtaavat dynaamisesti paikassa, eletyssä maisemassa. Historia uusiutuu jatkuvasti, kun yksilön kokemus kietoutuu yhteen menneiden sukupolvien kanssa. (Morphy 1995, 204–205.) Ajaton jatkuvuus, maisemaan nimien kautta kietoutuva myyttinen sykli, muodostaa yhteiskunnan pysyvyyden ja jatkuvuuden, kuten tarkkailemassani Moorean yhteisössä, jossa esimerkiksi vuorten ja riutan aukkojen nimet esiintyvät runoissa ja lauluissa.

Moorean laguunin merkityksellisyyttä voisi lisäksi verrata Basson tutkimaan läntisten apassien kulttuuriin. Apasseille paikat toimivat ensisijaisesti moraalisina ja tunteellisina muistutuksina ja ohjaavat oikealla tiellä. Paikat saavat merkityksensä niissä sattuneiden tapahtumien ja niistä kerrottujen tarinoiden kautta. Pelkkä paikan nimen mainitseminen herättää kuulijoissa siihen liittyvän tarinan, johon usein sisältyy jokin arvokas opetus (Basso 1996, 94.) Apasseille paikat eivät siis koskaan ole neutraaleja, vailla syvempää merkitystä tai itsestä ulkoisia asioita. Puheella on tärkeä rooli paikkojen merkityksellisyyden ylläpitämisessä.

Tarinoiden pitää kiertää sukupolvelta toiselle. On mahdollista, että mitä vähemmän on henkilöitä, jotka osaavat kertoa näitä tarinoita, sitä enemmän paikat menettävät merkitystään ja vaipuvat unholaan, tulevat triviaaleiksi. Ihmisen siteen muuttuminen omaan ympäristöönsä voi vaikuttaa esimerkiksi ympäristön näkemiseen vain materialistiselta kannalta, ainoastaan taloudellisessa arvossa. Moorealaisten suhde laguuniin ja saareen on muokkautunut aiempien sukupolvien vaikutuksesta ja eletyssä elämässä. Päivittäin laguunissa kalastavat ovat läheisessä yhteydessä edeltäjiinsä. Kalastajien kertomukset esimerkiksi kohtaamistaan kaloista ja ilmiöistä pitävät osaltaan yllä kulttuurista tietoa saaren ympäristöstä ja tärkeistä paikoista. Moorean laguuni on tänä päivänä erilainen paikka kuin ennen. Vähentyneet kalat kertovat muutoksesta, johon nykypäivän kalastajien ja tulevien sukupolvien on suhtauduttava.

Moorean laguuni ei ole vain yhdellä tavalla käsitettävä paikka. Kahn muistuttaa, että paikat rakentuvat myös laajemmin historiallisten ja poliittisten prosessien myötä. Esimerkiksi käsityksissä "Tahitista" (alkujaan *Otaheite*) vaikuttavat ja yhteenkietoutuvat Ranskan koloniaalinen politiikka, Ranskan Polynesiassa aikojen kuluessa luodut ja ylläpidetyt romanttiset mielikuvat ja alueen saarten asukkaiden näkemykset kansallisesta identiteetistä, siitä mitä on *mao'hi*-kulttuuri. Yli kaksi kertaa Länsi-Euroopan kokoisessa Ranskan Polynesiassa, jonka maa-ala on pieni, on lisäksi paljon eroja historioissa, kielissä ja topografioissa, mitä eurooppalaiset tutkimusmatkailijat eivät alunperin ottaneet huomioon. (Kahn 2011, 8.) Moorealla laguunin nykytilanteessa on huomattava laguunin erityisyys paikkana, monien kohtaamisten ja historian tilana.

## 2.2. YMPÄRISTÖNSUOJELUN IDEOLOGIOISTA

Länsimainen luonnontiede, niin sanottu moderni tiede, ajatellaan universaaliksi, vaikka tosiasiassa se on myös paikallisten prosessien tulosta sekä hitaan ja vaiheittaisen tiedon akkumulaation tulosta. Tieteellinen vallankumous ja maailmankuvan muutos länsimaissa 1500–1700-luvuilla johtivat aikaisempien luontokäsitysten murtumiseen. Muun muassa Francis Bacon (1561–1626) ja René Descartes (1596–1650) toivat tieteeseen rationalismin ja mekanistisen käsityksen luonnosta. Johtopäätökset perustuvat laboratorio-olosuhteissa tehtäviin hallittuihin kokeisiin, joissa tutkimuskohde on irroitettu ja eristetty sen normaalista ympäristöstä. (Shiva 1989, 29.) Länsimaisen yhteiskunnan vallitsevaksi tietojärjestelmäksi luonnontieteissä tuli näin reduktionismi tai tieteellinen determinismi, jossa kaiken katsotaan olevan jaettavissa yksinkertaisimpiin osiinsa, kuten fysiologisiin ja kemiallisiin reaktioihin.

Reduktionismille vastakkainen näkemys on holismi, jonka mukaan jonkin järjestelmän kokonaisuus on enemmän kuin osiensa summa, sillä kaikki osat ovat niin tiiviissä vuorovaikutuksessa keskenään, että yhden eristäminen hämärtää ymmärryksen kokonaisuudesta (Shiva 1989, 29). Baconin ajattelumalli ei kuitenkaan voinut vallinnut ainoana tieteellisen vallankumouksen aikana. Toksikologian keksijänä pidetty ja alkemistisen ajattelun lääketieteeseen tuonut Paracelsus ja hermetistisen tradition edustajat eivät hyväksyneet mekanistista luontokäsitystä vaan näkivät luonnon ja ihmisen kuuluvan yhteen, maailman olevan elollinen olento. (Shiva 1989, 20.)

Luonnon universalisoiminen on kuulunut eurooppalaiseen hegemoniaan, tarpeeseen luoda yksi tietojärjestelmä (Tsing 2005, 202). Eurooppalaiset botanistit keräsivät alkujaan tietoa eri puolilta maailmaa; luonto edusti itsestään selvää ja universaalial Jumalan logiikkaa. Mysteerit redusoidtiin faktoiksi, globaaliksi järjestelmäksi, johon nykyisetkin kasvikokoelmat sujuvasti solahtavat. Sen sijaan botanistit unohtivat mainita yhteistyön ei-eurooppalaisen tieteen edustajien kanssa tietojärjestelmän tuottamisessa. Se oli tietoa ilman ihmistä, vaikka dialogi kristittyjen sekä eri kulttuureita edustavien asiantuntijoiden välillä sen tuottamiseksi oli alusta asti selvää. Se, että ”globaali” on niellyt paikalliset tietojärjestelmät, on vaikuttanut keskeisesti biodiversiteettidiskurssissa ja ympäristöpolitiikassa ja syrjäyttänyt paikallisuuden

merkityksen, mutta yleistyksen eivät koskaan synny ilman yhteistyötä ja spesifisyyttä, Tsing muistuttaa. (Tsing 2005, 91–94.) Ympäristönsuojelu on länsimaissa yleensä ollut tapa nähdä ja ymmärtää luonto kohteena, joka täytyy suojella ihmisen haitallisilta vaikutuksilta. Luonto on arvo sinällään ja täytyy säästää tuleville sukupolville. Tsing osoittaa, kuinka luonnon ja kulttuurin dikotomiaan on liittynyt käsitys luonnosta tyhjänä sosiaalisista suhteista, vaikka se juuri on sosiaalisten suhteiden näyttäjä. (Tsing, 2005, 202.)

Esimerkiksi sademetsät on haluttu nähdä neitseellisinä ja ihmisen muovaamisesta irrallisina. Luonnonsuojelualueilla on kuitenkin sosiaalista ja kulttuurista vaikutusta ja ne voivat vaikuttaa ongelmallisesti paikalla asuvien ihmisten elämään. Madagaskarin Ranomafanan kansallispuiston perustaminen kuvaa, miten ympäristönsuojelu voi sosiaalisessa mielessä epäonnistua. Viime vuosikymmenen alussa Madagaskarin hallitus ympäristöjärjestöjen tuella halusi suojella Madagaskarin trooppisia sademetsiä sikäläisten yhteisöjen kaskiviljelyltä, jota pidettiin vahingollisena. Puiden hakkaaminen ja polttaminen hävitti biodiversiteetiltään monimuotoisia metsiä. Ranomafanan hankkeessa oli tarkoitus kehittää ekoturismia ja elämäntapaa, jossa metsää hyödynnettäisiin vähemmän. Samalla haluttiin tarjota yhteisöille länsimaista terveydenhuoltoa perinteisten lääkekasvien sijaan ja antaa kuva vastuuntuntoisesta ja kestävästä projektista, vaikka terveydenhoito yllättäen loppuikin muutaman vuoden kuluttua ja jätti kyläasukkaat oman onnensa nojaan. (Harper 2002, 12.)

Luonnonihmeistään tunnettu Madagaskar on täynnä kulttuuria, mitä ei ulkopuolelta tulevissa suojeluhankkeissa ole otettu huomioon. Monilla ei ole vaihtoehtoja ryhtyä luonnonsuojelijoiksi, ei länsimaisittain vaihtoehtoja valita kestävämmän ja tuhoisamman elämäntavan välillä. Harperin mukaan maailman suojelluilla alueilla elää huomattava osuus maapallon väestöstä köyhyydessä, nälässä ja sairaudessa. Muuttuvien ympäristöjen väestöt menettävät vaikutusvaltansa ympäristönsä resursseihin. (Harper 2002, 215.) Suojelualueista on monin paikoin tullut vain tutkijoiden ja turistien keinotekoisia paratiisisaarekkeitä, jotka eivät pienuudessaan edes takaa lajien säilymistä (Harper 2002, 228). Ympäristönsuojelun nimissä vaaditaan usein, että länsimaita huomattavasti köyhemmät väestöt eläisivät vieläkin köyhemmin.

Suurten ympäristönsuojelualueiden juuret ovat kuninkaallisissa metsä- ja riista-alueissa Euroopassa ja Aasiassa. Koloniaalisissa hankkeissa Afrikassa ja Aasiassa metsien suojelualueita perustettiin puuresurssien säilyttämiseksi sekä koloniaalisen hallituksen viranomaisten harjoittamaa metsästystä varten. Lajien katoamisen uhka tiedostettiin 1960-luvulla, ja luonnon monimuotoisuuden säilyttämisen tärkeys tuli kansalliseksi ja kansainväliseksi intressiksi sekä valtioiden että eri kokoisten organisaatioiden tasolla. Lajien sukupuuton mahdollisimman tehokasta ehkäisemistä on perinteisesti pidetty ympäristönsuojelun menestyksen mittana kohdistuivat suojeluyritykset sitten yksittäisiin lajeihin, niiden elinympäristöihin tai kokonaisiin ekosysteemeihin. (Orlove & Brush 1996, 330–331.) Maailman suojelualueet lisääntyivät vauhdilla 1970-luvulta alkaen, ja tendenssi huipentui vuosien 1985–1995 välisenä aikana. Tällä vuosituhanella suojeltujen alueiden määrä on taas lisääntynyt suuresti. Verrattuna ympäristönsuojelualueisiin maalla, joiden yhteenlaskettu pinta-ala on n. 16,8km<sup>2</sup>, merten suojelualueet kattavat vain 6,4 km. (West *et al* 2006, 252.)

Biodiversiteettiä käsitteenä käytettiin ensimmäisen kerran vuonna 1986 Kansallisessa biodiversiteettifoorumissa Washingtonissa, ja laajempaan tietoisuuteen käsite nousi vuoden 1992 Rion kokouksessa, joka määritteli sen seuraavasti: "Biodiversiteetti on elämänmuotojen moninaisuutta ja niiden ekologisista verkostoja; monimuotoisuutta lajien sisällä, välillä ja ekosysteemeissä" (Nazarea 2006, 319 [UNEP 1994, 4]). Tutkijoiden ja päättäjien huoli maapallon tulevaisuudesta, kasvavan väestön ja kulutuksen vaikutuksesta elinympäristöjen huonontumiseen ja lajien häviämiseen on johtanut haluun suojella biodiversiteettiä (Nazarea 2006, 318).

Toisaalta Lowe (2006) väittää, että "biodiversiteetti" luodaan spesifisti ja kulttuurisesti. Ympäristönsuojelu esimerkiksi Indonesiassa on ollut yhteydessä tietynlaiseen luonnon representaatioon kansallisvaltion perustamisen yhteydessä. Keskus ja periferia yhdistyvät ennalta-arvaamattomilla tavoilla erilaisissa luontoa tuottavissa projekteissa maailmassa, ja informaatio kulkee edestakaisin toimijoiden välillä. (Lowe 2006, 14.) Biodiversiteetti, luonnon monimuotoisuus, saattaa käsitteenä olla globaali ja kansainvälisesti määritelty, mutta se saa käytännön merkityksensä paikallisesti ja eri toimijoiden vuorovaikutuksessa, aikaan ja paikkaan liittyvissä ideologioissa.

Luonnonsuojelun ideologiat eroavat länsimaissakin. Mitä erilaisimpia ympäristöorganisaatioita ja ympäristöön liittyviä ideologioita on ruohonjuuritasolla ja paikallisen hierarkian mukaan järjestyneinä. Millaiselle ideologialle Moorean laguunin suojelu perustuu? Moorealla biodiversiteetti- ja ympäristödiskurssissa vaikuttavat sekä Moorean ranskalainen että yhdysvaltalainen tutkimusasema, joilla on tutkijoita eri puolilta maailmaa. Ympäristö Moorealla on kansainvälisesti tutkittu, kategorisoitu ja keskusteltu. Paikallisen tiedon asiantuntijoita myös kuullaan useissa tutkimusprojekteissa. Seuraava esimerkki ilmentää ympäristönsuojelun ideologioiden kulttuurisidonnaisuutta: Yhdysvalloissa ympäristönsuojeluliike syntyi 1800-luvulla, kun Yellowstonen kansallispuisto perustettiin vuonna 1872. Yhdysvalloissa juuri tyhjä, suuri luonto otettiin kansalliseksi symboliksi. Ympäristöliike Yhdysvalloissa syntyi itse asiassa puolustamaan näitä kansallisia monumentteja, kuten punapuita, kanjoneita tai vesiputouksia. Seuraavien vuosikymmenten aikana liike kasvoi ja laajemmat intressit tulivat mukaan kuvaan. Kansallisista ja paikallisista ekologisista liikkeistä jakautui mitä erilaisimpia ryhmiä ja toimijoita eri tasoilla. (Douglas 1982, 128.)

Douglasin mukaan amerikkalaisessa luonnonsuojelussa kohtaavat mitä moninaisimmat luonnonsuojeluryhmät, joista toiset perustuvat hierarkiseen järjestymiseen keskuksen ympärille ja toiset, vapaaehtoisuuteen ja tasa-arvoon perustuvat organisaatiot, taas lahkolaisempaan, tulevaisuuden uhkia maalailevaan maailmankuvaan. Douglasin mukaan ympäristönsuojeluorganisaatioiden erot kertovat myös suurista eroista arvoissa ja odotuksissa. (Douglas 1982, 126–128.) Perinnöllisen eliitin puuttuminen USA:sta on vaikuttanut puolestaan siihen, että maassa on vahva sekoitus erilaisia poliittisia kulttuureja, kaupallisia järjestöjä sekä vapaaehtoisorganisaatioita (Douglas 1982, 172–173).

Moorean laguunin suojelussa vaikuttaa myös esimerkiksi ranskalainen kansallinen ideologia ympäristöstä. Ihmisillä tulee olla tasa-arvoinen pääsy suojeltuihin kohteisiin. Havaintojeni mukaan Ranskassa, toisin kuin Yhdysvalloissa, kansalliset monumentit eivät niinkään löydy villistä luonnosta kuin muokatusta maisemasta, maaseudulta ja kaupungeista. Ranskalaiset puistot ovat hallittuja, suunniteltuja kokonaisuuksia, jotka sopivat ympäröivään kaupunkiin. Puistonvartijat, nurmikkojen kävelykiellot ja puistojen aukioloajat viittaavat kulttuuriin, jossa luonnon kuuluukin olla hallittu ja ihmisen asema vierailijana määritelty. Ranskassa esimerkiksi idea rannikosta

kansallisena aarteena on uudehko. Ranskassa rannikkojen suojeluun on 1970-luvulta alkaen kuulunut halu saada rannikot sekä vapaa-ajan käyttöön että suojelluiksi. Ideaalitulanteessa ranskalaisilla ympäristönsuojelualueilla luonnonsuojelu ja vapaa-ajan aktiviteetit yhdistyvät mutkattomasti. (Guilcher & Moign 1977, 380.)

Lisäksi ympäristönsuojelussa juuri Moorealla on havaittava esimerkiksi ne Kahnin huomioimat mielikuvat, joita ”Tahitista” käsitteenä ylläpidetään neitseellisenä turkoosien laguunien paratiisina (Kahn 2000; 2011) sekä ulkomaailmassa että Ranskan Polynesiassa kansallisesti. Moorean laguuni on poliittinen paikka. Paikallinen eliitti haluaa laguunin suojelua omista poliittisista ideologioistaan käsin. Tutkielmassa pyrin myös selvittämään, mitkä ovat laguunissa päivittäin kalastavien moorealaisten motiivit laguunin suojeluun.

### 2.3. PAIKALLINEN TIETO JA LUONNON TUOTTAMINEN

Kun olin laskemassa verkkoja Rolandin kanssa, hän osoitti verkon tuskin silmin nähtävää heilahtelua veden pinnassa. Roland kertoi heilahtelun johtuvan rauskunpoikasesta, joka oli tullut saalistamaan verkkoon tarttuneita kaloja. Samassa Roland sukelsi ja nosti kämmenelleen pienen leopardirauskun poikasen ihailtavakseni ja päästi sen sitten vapaaksi. Moorealla havaitsin ihmisillä tietoa ympäristöstä elettyä ja vuorovaikutussuhteita sisältävänä paikkana. Havaitsin paikallista toimijuutta. Onko tieto ympäristöstä koskaan neutraalia ja ihmisen ulkopuolella, vailla toimijuutta?

Antropologisessa keskustelussa on puhuttu *Indigenous knowledge* -käsitteestä (IK), traditionaalisesta, paikallisesta alkuperäiskansojen tiedosta. YK (1986) määrittelee paikallisen tiedon alkuperäisyhteisöt, -väestöt ja -kansat sellaisiksi, joilla on ”historiallinen jatkuvuus heidän alueillaan eläneisiin...esikolonialistisiin yhteiskuntiin ja jotka näkevät itsensä erillisiksi muusta yhteiskunnasta, joka heidän alueellaan vallitsee... He haluavat säilyttää, kehittää ja välittää tuleville sukupolville esi-isälliset alueensa, etnisen identiteettinsä ja oman olemassaolonsa kansana, omien kulttuuristen rakenteidensa ja lakiensa mukaan.” (Dove 2006, 192 [Cobo 1986, 5: para.379].) Doven mukaan modernisaatio on vaikuttanut ”alkuperäisen” popularisoitumiseen. Käsite itsessään on ongelmallinen, koska se sisältää ajatuksen liikkumattomuudesta ja



homogeenisuudesta maailmassa, jossa urbaanisuus ja muuttoliikkeet ovat tärkeitä. Toisaalta modernistiset kehityssuunnitelmat juuri marginalisoivat alkuperäiskansojen tietojärjestelmiä ja jähmettävät ne paikalleen. (Dove 2006, 192.) Kiinnostus alkuperäiskansojen tietojärjestelmiin lisääntyi 1990-luvulla ja se erotettiin kehitykseen liittyvissä keskusteluissa radikaalisti muusta tieteestä, mutta jako ei välttämättä ole niin yksinkertainen (Dove 2006, 196).

Brosius (1999) muistuttaa, että on vältettävä essentialismia, joka määrittelee paikallisyhteisöjen tiedon viisaudeksi ja muuttumattomaksi harmoniaksi luonnon kanssa. Essentialismiin sortuminen on vaarallista ja kieltää toimijuuden paikallisilta yhteisöiltä ympäristönsuojeluprojektien keskellä. Paikallisyhteisöt voivat sitä vastoin käyttää essentialismia strategisesti poliittisessa keskustelussa, jolloin ”alkuperäisyydestä” tulee poliittinen keino. (Brosius 1999, 280–281.) Ulkopuoliset tai institutionaaliset määrittelyt ”alkuperäisestä” tai alkuperäiskansojen tiedosta saattavat kuitenkin osoittaa kunnioituksen puutetta ihmisten omien motiivien, autonomian ja toimijuuden ymmärtämisessä. Tulos on helposti polarisaatio, jossa joko oletetaan ekologisesti jalo tai vastaavasti luontoa tuhoava alkuperäiskansan jäsen. Käsitettä alkuperäiskansojen tiedosta ja enenevissä määrin sille perustetusta niin kutsutusta yhteisöllisestä ympäristönsuojelusta onkin alusta alkaen kritisoitu.

Tutkielmassa kuvaan etenkin Moorean kalastajien tietoa saaresta ja laguunista. Käytännöllisyyden lisäksi tieto on myös spirituaalista ja suhteutuu koko moorealaiseen kosmologiaan, eikä sitä voi erottaa moorealaisesta maailmankuvasta irralliseksi objektiksi. Haluan välttää moorealaisen ympäristöä koskevan tiedon asettamista valmiiseen kategoriaan. Laguunin suojeluohjelmaakin pitää tutkia suhteessa historiaan ja nykypäivän todellisuuteen Moorealla, eikä sitä saa asettaa johonkin ennakkoluulojen mukaiseen asemaan. Moorealaisen tiedon kulttuurinen merkitys paljastuu kontekstissa. Ellenin ja Harrisin määritelmä traditionaalisesta tiedosta soveltuu kuitenkin osaltaan kuvaamaan myös Moorealla havainnoimaani tietojärjestelmää.

Perinnetiedolla tai alkuperäistiedolla on seuraavanlaisia piirteitä (Ellen & Harris, 2000, 4–5): Se on paikallista ja juurtunut tietyn yhteisön ja kulttuurin kokemuksiin ja maailmaan. Luokittelut ilmentävät kulttuurisia kategorioita. Tieto siirtyy suullisesti ja jäljittelyn kautta. Tieto muovautuu arjen kokemusmaailmassa, kokeilun ja erehdyksen

tietä, sukupolvesta toiseen. Toisto määrittää ja vahvistaa sitä, mutta samalla se on loputtomasti muuttuvaa (Ellen & Harris, 2000 [Hobsbawn & Ranger 1983, Hunn, 1993]). IK on jaettua, mutta toisaalta yhteisössä segmentaarista, sosiaalisesti jakautunutta esimerkiksi iän, sukupuolen ja sosiaalisen aseman mukaan (Ellen & Harris, 2000 [Hobart, 1993]). Asiantuntijat ovat asiantuntijoita kokemuksen, poliittisen tai rituaalisen aseman ansiosta. Tällainen tieto on siinä mielessä tavoittamattomissa, että se ei esiinny koskaan kokonaisuudessaan. Euroopassa modernin tieteen ajatellaan korvanneen tämän perinteisen paikallisen tiedon. Toisaalta taas luonnontieteissä hyödyntämättä käytetty kansantieto tai perinteinen tieto jätettiin unholaan epäolennaisena ja epäuskottavana. (Ellen & Harris 2000, 6–7.) Hyvä esimerkki paikallisesta tiedosta suhteessa biologian kategorioihin on se, kuinka biologisesti luokitelluilla kalalajeilla Ranskan Polynesiassa on eroavia nimityksiä eri saarilla. Nämä nimet voi tietää vain, jos on itse syntynyt ja kasvanut noilla saarilla, kalastanut ja syönyt näitä kaloja.

Agrawal väittää, että kehityskysymyksiin liittyvässä keskustelussa yleistynyt käsite traditionaalisesta tiedosta ja sen hyödyntämisessä kestävässä kehityksessä on erityisen ongelmallinen. Ne, jotka painottavat alkuperäiskansojen tiedon hyödyntämistä erottavat sen modernista tai länsimaisesta tieteestä sen substanssin, metodien ja epistemologian tai suuremman kontekstuaalisuuden perusteella (Agrawal 1995, 422). Agrawalin mukaan tutkijat, jotka korostavat paikallisen tiedon hyödyntämistä kehityksessä näkevät tiedon olevan tuhoutumassa modernisaation paineessa ja siksi sitä pitäisi dokumentoida, kerätä ja soveltaa, käyttää siis samoja keskusjohtoisia ja institutionaalisia metodeja, mitä he alunperin kritisoivat (Agrawal 1995, 420). Kuinka olisi mahdollista eristää ja jäädyttää kulttuurinen tieto, tehdä siitä objekti, jota voi sinällään tutkia, Agrawal kysyy (1995, 428).

Arkistot ja keskukset, joihin kerätään traditionaalista tietoa ovat lisäksi aina epätasa-arvoisia ja luoksepääsemättömiä tiedon alkuperäisille omistajille (Agrawal 1995, 431). Agrawalin mukaan aivan kuin länsimaisen tieteen ideat ovat heterogeenisiä, ei alkuperäiskansojen tietoaakaan voida niputtaa yhteen suureen kokonaisuuteen (Agrawal 1995, 421), jota sitten voi hyödyntää eri tavoin. Agrawal painottaa, että jotkut ryhmät ja heidän elämäntapansa ovat epätasa-arvoisessa asemassa muun muassa kansallisvaltion modernisaatiopyrkimysten ja kansainvälisten kauppajärjestelmien johdosta. Uhattuina

olevien ihmisryhmien tulisi voida itse määritellä tulevaisuutensa, hallita omat maansa ja resurssinsa, eikä heidän tietoaan paikasta tulisi irrottaa (Agrawal 1994, 431).

Agrawal väittää environmentalismin olevan valtion byrokraattinen, hallinnollinen tapa tuottaa uusia subjekteja, jotka omaksuvat ulkopuoliset luonnonsuojelusuunnitelmat ja ympäristönsuojeluteknologiat omaksi näkemykseksi ympäristöstä. Foucaultin governmentalismin käsitteestä johdettu environmentalismi on Agrawalin mukaan ihmisten hallintaa ja pakottamista ympäristökysymyksissä. (Agrawal 2005, 165.) Tieto on valtaa; länsimainen luonnontiede tuottaa hegemonisella asemallaan uudenlaisen ympäristötietoisuuden, joka on irrallinen paikallisesta tietojärjestelmästä ja muuntaa sitä. Ympäristöjärjestöjen ja tutkijoiden rooli dominoi paikallisuuden määrittelemisessä, jolloin yhteisö nähdään ylhäältä päin homogeenisena kokonaisuutena. Esimerkiksi kalastajat saatetaan nähdä staattisena sosiaalisena kokonaisuutena vaikka Moorealla kalastus ei ole niinkään ammattimaista, vaan enemmän perheeseen ja elämäntapaan liittyvää toimintaa. Kaikki kalastavat. Dove jatkaa, että osallistavuus tai "voimaannuttaminen" voi toisaalta ylhäältä alas käyvissä kehityssuunnitelmissa vain korostaa valta-asetelmia (Dove 2006, 200).

Nazarea painottaa, että systemaattisen ja rationalistisen mallin hyväksyminen ainoaksi oikeaksi metodiksi suojella ympäristöä oikeuttaa kaikki institutionaaliset tavat ja aliarvioi epämuodolliset, ei-määritellyt keinot, vaikka luonnon monimuotoisuuden suojelua voi olla yksinkertaisesti se, "mitä ihmiset tekevät" (Nazarea 2006, 324), kuten vuoroviljelevät, seuraavat kalojen kokoa, vaihtavat kalastuspaikkaa tai ottavat vain sen, minkä kuluttavat. Moorealla kalastajien tapa seurata pyydystettävien kalojen kokoa, ja informanttien tapa puhua laguunista ruokavarastona ei välttämättä pohjaa biologisten käsityksille biodiversiteetistä ja lajien suojelusta. Luonnon monimuotoisuus, kuten Lowe (2006, 105) osoittaa, on kuitenkin tärkeä arvo kaikissa kulttuureissa. Koska institutionaaliset ja byrokraattiset tavat vallitsevat maailman lajien runsauden säilyttämisessä, paikallisväestöjen toimijuus ja autonomia pitäisi myös ottaa keskustelun kohteeksi.

Toisaalta Agrawalin edustama näkemys unohtaa juuri paikallisen toimijuuden ja kulttuurisen tietoisuuden vahvuuden. Cepek kritisoi Agrawalin lähestymistapaa ja väittää, että länsimaiset ympäristönsuojelusuunnitelmat eivät kaappaa paikallista

ympäristötietoisuutta, sillä sosiaaliset yhteisöt, joiden ympäristöä suojelu koskee, suhtautuvat kriittisesti kohtaamaansa ulkopuoliseen environmentalismiin ja ovat alusta alkaen suojelussa mukana vain omista lähtökohdistaan. Esimerkiksi Cepekin tutkimista Amazonin cofánilaisista ei muokkaudu toisenlaisia subjekteja suojeluprojektien myötä, vaan he osallistuvat suojeluun koko ajan tiedostaen toimivansa ulkopuolisen yhteisön (länsimaiset tutkijat) tapojen mukaisesti. (Cepek 2011, 508.) Samalla heidän oma suhteensa ympäristöön on historiallinen, kulttuurinen ja poliittinen.

Vastauksena ulkopuolisen poliittisen kontrollin, kuten kolonialismin, kulttuurin jatkuvuutta uhkaaviin prosesseihin yhteisössä on aina ollut pitkä ympäristöpoliittinen perinne. Etenkin 1980-luvun öljyteollisuuden tuomat ympäristölliset muutokset herättivät cofánilaiset tiedostamaan metsiensä herkkyyden ja luomaan yhteisöön rajoituksia, joihin kuuluu muun muassa kiellettyjä ja sallittuja metsästysalueita, sesonkien seuraamista eläinten pyynnissä sekä metsien tuotteiden kaupallisen hyödyntämisen kieltäminen (Cepek 2011, 506). Cepekin mukaan cofánilaisilla on ollut yhteisöllistä ympäristönsuojelua jo kauan ennen länsimaisten suojeluprojektien tuloa alueelle ja riippumatta niistä (Cepek 2011, 512). Cepek kuitenkin myöntää ulkopuolisten vaikutteiden nostaneen esiin paikallista ympäristötietoisuutta, mikä ilmenee myös tässä tutkielmassa.

Cepekin lähestymistavassa jää auki, missä määrin hänen kuvaamansa cofánilaisten yhteisöllinen ympäristönsuojelu liittyy Cépekin ajatuksissa ideaan ympäristön suojelemisesta ihmisestä ulkoisena faktana. Cepek toteaa, että cofánilaisten *se'pi'cho* -kieltojärjestelmä, joka rajoittaa ympäristöä tuhoavia toimia on samalla sidoksissa yhteisön sosiaaliseen rakenteeseen, aktiviteetteihin ja ravinnollisiin kieltoihin, työnjakoon ja suhteisiin kotitalouksien välillä sekä metsän merkitykseen yleensä kulttuurisen identiteetin määrittäjänä (Cepek 2011, 506). Tuonnempana tutkielmassa tarkemmin selitettävä, vanhassa tahitilaisessa *mao'hi*-yhteiskunnassa vaikuttanut *rahui*-instituutio, joka rajoitti keräilyä, metsästystä ja kalastusta, ei tietävästi ollut ensisijaisesti pelkkä resurssien säästämisen muoto ympäristönsuojelullisessa mielessä, vaan poliittista valtaa ja monopolia vahvistava järjestelmä poliittisesti hyvin hierarkisessa yhteiskunnassa. *Rahui*- ja *se'pi'cho* -järjestelmistä puhuminen ympäristönsuojeluna voi myös olla environmentalistista kategorisointia. Muuttaako

laguunin suojeleohjelma moorealaisten ymmärrystä siitä, mitä ympäristö on ja miten ympäristön suojeleminen sisäistetään? Tähän pyrin tutkielman kuluessa vastaamaan.

Agrawal kysyy, kenen hallinnassa on tieto, ja siten poliittinen valta, ja miten länsimainen tiede homogenisoi luonnon esittäen vain tämän yhden näkemyksen olevan oikea. Latour (1987; 2006[1991]) puolestaan asettaa koko luonnon tiedon kohteeksi. Latour kyseenalaistaa käsityksen modernista, edistymisestä ja tieteen läpimurroista, siitä että jossain välissä olisi syntynyt moderni ihminen, joka eroaa esimoderneista. Hänen mukaansa moderni ihminen ja moderni maailma ovat illuusiota. Luonnon ja yhteiskunnan erottaminen toisistaan ja esimoderneissa kulttuureissa nähty luonnon ja yhteiskunnan erottamattomuus ovat keinotekoisia jakoja, joihin myös vanhakantainen antropologi sortuu. Mitä luonto ja ihmisyyt pohjimmiltaan ovat, Latour kysyy. Dualismi ei päde. Uusi, symmetrinen antropologia selittää, että maailma koostuu kollektiiveista, luonto-kulttuureista, joiden mittakaavat luonnon ja yhteiskunnan konstruomisessa ainoastaan vaihtelevat. (Latour 2006[1991], 162.)

"Moderniksi" kutsutun tieteen ja teknologian kollektiivi tuo muassaan enemmän ja enemmän hybridejä, yhteenkietoutumia, jotka ovat sekä yhteiskuntaa että luontoa, inhimillistä ja ei-inhimillistä. Tällaisia ovat niin otsoniaukko kuin DNA-rihmatkin. (Latour 2006[1991], 172.) "Luonnossa ei ole eroja-vielä vähemmän kulttuurissa" (Latour 2006[1991], 175). Moderni maailma ajattelee itseään vain äärimmäisyyksien kautta: luonto-yhteiskunta, paikallinen-universaali. Mutta miten voi siirtyä yhtäkkiä mikrotasolta makrotasolle "uskoa olevansa tekemisissä vain asiayhteydettömien ja henkilöistä irrotettujen rationaliteettien kanssa" (Latour 2006[1991], 193)? Tarvitaan "välittäviä järjestelyjä", ihmisistä koostuvia verkostoja, ja vain tällä tasolla oikeastaan liikummekin; "ei koskaan tule ylittäneeksi mysteeristä raja-arvoa, joka erottaisi paikallisen maailmanlaajuudesta" (Latour 2006[1991], 194).

Latour kiistää niin absoluuttisen relativismin kuin universalisminkin. Huomio on suunnattava paikallisen ja universaalien tason sijasta niiden väliseen alueeseen. Latourin mukaan emme pääse pakoon ihmisten verkostoja ja sosiaalista maailmaa, vaikka kuinka yrittäisimme kysyä, mitä luonto on (Latour 1987, 180; 2006[1991], 186). Kysymys on pikemmin siitä, miten tulemme toimeen eri tiedon maailmojen kohdatessa, kun

länsimainen tiedon verkosto ylittää toisen polun ja yrittää saada sen poikkeamaan suunnastaan (Latour 2006[1991], 166).

De Castro (2004) kuitenkin väittää, että länsimaisen kulttuurin ontologia on yksinkertaistaen jaettu kahteen, luontoon ja kulttuuriin, ja samalla ontologisista kysymyksistä on tehty epistemologisia. Ontologian yksinkertaistaminen, jolloin jotkut asiat voidaan suoraan objekteina asettaa universaaliin ja ihmisestä ulkoiseen luontoon kuuluviksi, ja toiset subjekteina kulttuuriin kuuluviksi, on tehnyt epistemologiasta monimutkaista ja ristiriitaista ja ontologiasta köyhää. De Castron mukaan antropologia on joutunut epistemologiseen angstiin: antropologian pitäisi selittää, kuinka se voi tietää myös tiedoksi, tai representaatioksi, määritellyn tutkimuskohteensa. Voiko sitä tietää? Tiedämmekö siitä mitään? (De Castro 2004, 483.)

De Castro havaitsee tutkimassaan animistisessa Amazonin intiaanien kulttuurissa "perspektiivisen" ontologian, jossa luonto on sosiaalisuuden läpäisemä, ja ihmiset ja eläimet ovat osa samaa sosiaalista maailmaa sekä sosiaalisten suhteiden todellisuutta. Kaikki objektit ovat olemassa vain osana suhteita ja attribuutteja, joita subjektit, ihmiset tai eläimet, niihin kohdistavat, omista näkökulmistaan. Tämä jatkuvuus johtaa siihen, ettei ole itsenäisiä, luonnollisia faktoja. Eroavaisuuksia on siinä, millaisen maailman ihmiset näkevät verrattuna eläimiin, jotka mytologiassa erottautuvat ihmisistä ja menettävät inhimilliset piirteensä. Amazonin intiaanien ontologiassa kaikki luonnosta löytyvä on siis jollakin tavoin inhimillistä tai ihmisestä lähtöisin ja ei-ihmisillä on spirituaalinen ja näkymätön puolensa, niillä on toimijuutta ja intentionaalisuutta. (De Castro 2004, 465–467.)

Tässä maailmankuvassa kaikki objektit ovat riittämättömästi tulkittuja subjekteja verrattuna länsimaiseen naturalistiseen, objektivisille perustuvaan, näkemykseen, jossa kaikki subjektit ovat pohjimmiltaan riittämättömästi osiinsa analysoituja objekteja. Niin kutsutussa animistisessä, perspektiivisessä, kosmologiassa objekti on laajennettava subjektiksi ja hengeksi, eläimeksi inhimillisessä muodossaan tai nähtävä liittyneenä subjektiin, mutta objektia ei ole olemassa sellaisenaan. (De Castro 2004, 470.) Länsimaisen naturalismin tekee häilyväksi tapa, jolla ihminen kuuluu fyysisiltä

ominaisuuksiltaan eläimiin, mutta samalla eroaa niistä kulttuurinsa ja tietoisuutensa puolesta. Mielen ja materian erottaminen on De Castron mukaan modernin ajattelun ja länsimaisen ontologian köyhyyttä. (De Castro 2004, 481–482.) Jos Latour esittää, että maailma koostuu inhimillisen ja ei-inhimillisen verkostoista, De Castro vastaa, että on ontologioita, joissa luonto ja ihmisyyys sekoittuvat siten, että ei-inhimillisen olemassaolo ei ole koskaan ollutkaan vaihtoehto.

Lowe esittää, että eri kulttuureissa on omanlaisensa näkemykset luonnosta, sillä luonto tuotetaan ja lajien runsaus käsitetään niissä omalla tavallaan (Lowe 2006, 10). On tähyiltävä pelkkien objektien tarkkailua pidemmälle. Erilaiset tiedon tuottamisen tavat on otettava huomioon kulttuurien välisissä kohtaamisissa, jolloin pääsemme Latourin esittämää modernin kritiikkiä pidemmälle hyväksyessämme, että erilaisia ontologioita ihmisen ja luonnon samuudesta on, ei vain luontoa ja kulttuuria erillään tai yhdessä. Lowe huomauttaa, että kun ihmiset kohtaavat arkisessa todellisuudessa, Latourin esittämiä tiiviitä ja eri vahvuisia tiedon maailmoja on olemassa vain teoriassa (Lowe 2006, 159). Lowen mukaan ihmiset joutuvat ja pyrkivät vuorovaikutukseen ja haluavat tietää. Huomio on kohdistettava käytäntöön ja luonnon tuottamisen tilanteisiin.

On muistettava, että luonto tuotetaan aina historiallisessa ja poliittisessä kontekstissa ja on siinä mielessä ajan ja paikan ilmentymä. Luonnon tuottaminen perustuu siten myös jatkuvuuteen kategorioissa luonnosta. Lowen mukaan prediskursiivinen käsitys luonnosta on oikeastaan poliittinen väite ja vaarantaa näkemästä vaihtelevia luonnon representaatioita ja merkityksiä (Lowe 2006, 155.) Lowe esittää, kuinka käytännön tasolla on hyvin vaikea löytää ympäristönsuojelusuunnitelmissa kuviteltuja harmonisia ja tasapainoisia yhteisöjä, joissa tieto luonnosta olisi yhtenäistä ja helposti kommunikoitavissa suojelualueiden suunnittelijoille. Lowen kuvaamalla togealaisilla saarilla kävikin siten, että ulkopuoliset tutkijat alkoivat nähdä togealaisten kohtaamat arkipäivän ongelmat, ulkopuolisten kaupallisten yhtiöiden vahingoittavan vaikutuksen paikallisille saariyhteisöille, joiden jäsenet alettiin nyt nähdä enemmän Indonesian kansalaisina kuin vain paikallisen tiedon lähettiläinä. (Lowe 2006, 70–71.)

Lowen mukaan ystävyys johtaa tuotteliaisuuteen ja uuden tiedon syntymiseen (Lowe 2006, 74). Miten ihmiset pyrkivät tietämään toisen subjektin tietoisuuden? Kalastajat haluavat tietää, miten laguunin kalat ajattelevat, pyrkivät näkemään niiden motiivit

esimerkiksi paikkojen vaihtamisen suhteen. Tutkijat ja viranomaiset haluavat tietää, miten laguunin kalat voisivat säilyä. Jokainen ajattelee omista merkitysmaailmoistaan käsin laguunin ja elämän edellytyksiä. Laguunin suhteen on yhteisiä pyrkimyksiä. Väärille teille joudutaan silloin, kun kieltäydytään näkemästä toisen motiiveja ja nähdään toinen "pahana" tai kun antaudutaan yhdelle ideologialle siitä, millainen ympäristö on sallittua ja miksi, jolloin muut näkökulmat jäävät huomiotta.

## **2.4. KULTTUURIN MUUTOS**

Moorea on ollut kosketuksissa saaren ulkopuoliseen maailmaan jo kauan. Tahitin saaret yleensä ovat kohdanneet länsimaalaisen kulttuurin ensin etenkin kaupankäynnin ja myöhemmin lähetyssaarnaajien ja kolonialismin muodossa (Newbury 1980, xiii–xvi). Muutoksia on tapahtunut, eikä vanha päällikkyyjärjestelmä ole enää voimassa. Poliittinen todellisuus on erilainen. Moorean laguunin byrokraattiselta ja institutionaaliselta tasolta lähtöisin oleva suojeleohjelma herättää kysymyksen, missä määrin moorealaisilla itsellään on vaikutusta elämäänsä ja kohtaamiinsa muutoksiin.

Paikalliseen tietoon ja ympäristökäsitykseen liittyen ihmisten toimijuus on tärkeä kysymys, kun pohditaan ympäristönsuojelun kulttuurisia vaikutuksia. Sahlins nostaa ihmisten toimijuuden keskeiseksi lähtökohdaksi, kun tarkastellaan ei-länsimaalaisia kulttuureja. Sahlins väittää, että kaikissa kulttuureissa on tietoinen ja reflektiivinen käsitys omasta kulttuurista ja historiasta (Sahlins 1985, x). Kulttuurit ovat jatkuvassa muutoksessa, emmekä koskaan tavoita kulttuurin "autenttisinta" hetkeä. Ympäristönsuojelun kulttuurisia vaikutuksia analysoitaessa ei tule unohtaa, että ei-länsimaalaisilla kulttuureilla on ja tulee olemaan omat käsityksensä kulttuuristaan, historiastaan ja siten myös omasta ympäristönsuojelustaan, kuten Cepekin analyysi cofánilaisista osoittaa (Cepek 2011, 508). Thomas kuitenkin väittää vasta kolonialismin eri puolilla maailmaa nostaneen esiin erilaisia kulttuureja, ja täten kulttuurisia identiteettejä (Thomas 1994, 17, 26, 28). Ei-länsimaalaiset kulttuurit olisivat vain harhailijoita ennen kolonialismin vaikutusta niiden kulttuurisen identiteetin syntyyn, mikä taas pohjimmiltaan on toimijuuden kieltämistä ei-länsimaalaisilta kulttuureilta.



Thomasin mukaan kolonialismi on vaikuttanut maailman kaikkiin historiallisiin prosesseihin (Thomas 1994, 3). "Kolonialismin kulttuurin" valtaantulo eri puolilla maailmaa on riippunut luokkien ja intressien mukanaolosta ja paikallisväestöjen vastustuksesta tai hyväksynnästä (Thomas 1994, 17). Sahlins kuitenkin esittää, että kolonialismin prosessit eivät ole olleet niin pakottavia paikallisväestöille kuin Thomas esittää. Kapteeni Cookin saapuessa Hawaijille ja hawaijilaisten pitäessä Cookia jumalanaan Lonona, etenkin kun Cook saapui hawaijilaisten kategorioiden mukaan väärään aikaan ja aiheutui kaaos, paikallisen kulttuurin kategoriat muuttuivat. Tästä historiallisen tapahtuman aiheuttamasta rakenteen muutoksesta Sahlins puhuu "konjunktuurina": yhteiskunta muuttaa itseään omista lähtökohdistaan käsin (Sahlins 1985, 125). Kulttuurin rakenne on prosessuaalinen pikemmin kuin staattinen. Kulttuuriset kategoriat ja niiden väliset suhteet liikkuvat ja uudistuvat. (Sahlins 1985, 77.) Ulkopuolisen vaikutus kulttuuriin on ainutlaatuinen, ei homogenisoiva. Aivan erityinen poliittinen todellisuus ja paikan erityisyys syntyvät, paikallisen kulttuurin ja hierarkian ehdoilla. Ei ole kysymys vain ulkopuolisen vaikutuksen hyväksynnästä tai torjunnasta. Vaikka moderni valtio tuottaakin muutoksia, muutokset tapahtuvat kuitenkin paikallisen välitysprosessin ja kosmologian kautta.

Se, millaisin kategorioin luonto tuotetaan Moorealla, johtaa tarkkailemaan paikallista kosmologiaa, jossa jumalat, ihmiset ja maan kautta luodut sosiaaliset suhteet ovat jatkuvassa yhteydessä toisiinsa. Myytit kertovat ihmisen perustavasta kokemuksesta maailmasta ja orientaatiosta siihen, kuten luvun alussa siteeraamani moorealainen myytti Afareaitusta korostaa maailman liikettä, jossa ihminen on osallinen. Sahlinsin mukaan polynesialaiset kosmisesta järjestyksestä kertovat myytit edustavat ontologiaa, jossa historiallisilla tapahtumilla, käytännön suhteilla, on vastaavuutensa kosmologiassa. Kosmologisista myyteistä löytyvät hierarkiset erot ovat eroja myös yhteiskunnassa. Ihmisten sosiaaliset suhteet ovat suhteessa alkuperäisiin kosmologisiin suhteisiin. (Sahlins 1985, 14.) Sahlinsin mukaan länsimaisessa kulttuurissa ontologiset erot löytyvät rakenteen ja käytännön välillä, systeemin ja tapahtuman välillä. Yksi järjestelmä ja rakenne on ideaali, symbolinen, verrattuna elettyyn todellisuuteen ja käytäntöön. Länsimaisen ihmisen on vaikea ymmärtää, miten kulttuurin tasolla ideaali ja käytäntö olisivat yhtä ja todellisuus muutakin kuin pragmaattisia intressejä. (Sahlins 1985, 26.)

Sahlinsin kuvaamassa hawaijilaisessa yhteiskunnassa kosmisen rakkauden käsite on yhtä lailla ideaali kuin käytäntö ja kategoriat ovat syvässä ihmisten tajunnassa. Yhteiskunnan järjestys nousi Hawaijilla päälliköiden valloituksista ja sitä kautta periytyvistä arvoasemista, oikeuksista maahan, valtaan ja vaurauteen. Sahlins puhuu hawaijilaisesta yhteiskunnasta performatiivisena. Seksuaaliset suhteet ovat yhtä kuin yhteiskunta, sillä aristokraattiset seksuaaliset suhteet olivat sosiaalisen järjestyksen tuottamista. Sahlins väittää, että Hawaijilla silminnähden yksilöllinen valinta, seksuaalinen viehätys, paljastaa kuitenkin laajemman kosmisen rakenteen, jossa miehellä ja naisella, päälliköllä ja kansalla sekä jumalilla ja ihmisillä on kaikilla paikkansa. Rakenne sisältyy näihin erotteluihin ja sosiaalisiin suhteisiin. Yhteiskunnassa erojen ylläpitäminen on kosmologisen järjestyksen ylläpitämistä ja uusintamista. (Sahlins 1985, 26–27.) Yhteisö koostuu siis jo polynesianlaisessa mytologiassa eroista, hierarkioista, eikä yhteisö ole samanarvoinen joukko ihmisiä.

## **2.5. MERIKILPIKONNA JA KESKUSTELU TRADITIOSTA**

Esitän esimerkin, jonka kautta voi ymmärtää kulttuurista muutosta Moorealla ja keskustelua laguunin suojelusta. Ympäristönsuojelusta saattaa tulla debatti kulttuurin puolustajien ja ulkopuolelta tulevien tutkijoiden välillä ja siinä on joskus vaikea välttyä vastakkainasettelulta "me" vastaan "muut". Ilmiö näkyy erityisen hyvin Ranskan Polynesiassa keskustelussa, joka liittyy merikilpikonnien pyyntiin ja toisaalta lajin suojeluun.

Merikilpikonna on tahitilaisessa mytologiassa pyhä eläin, jonka Raiatean saaren ensimmäinen asukas, polynesianlaisen sivilisaation perustaja Tumoana-Urifa ja hänen puolisonsa Rifarifa loivat. Merikilpikonnat olivat merten jumalten hahmoja ja niiden kyky matkustaa merellä tuhansia kilometrejä saarelta toiselle auttoi myös polynesianlaisia navigoijia löytämään maata. Yhteys merikilpikonnien ja ihmisen välille syntyi. Merikilpikonna esiintyy Ranskan Polynesian taiteessa, kuten tatuoinneissa ja kaiveruksissa. Merikilpikonna edusti myös siirtymää elävien ja kuolleiden maailman välillä. Se pyydystettiin ja sitä syötiin vain erityistilanteissa. Se oli arvostettu juuri haavoittuvuutensa takia. Ajateltiin, että rannoille munimaan tulleet kilpikonnat olivat

esi-isien lähettämiä lahjoja heidän jälkeläisilleen. Kilpikonnan lihaa syötiin vain esi-isiä kunnioittavissa rituaaleissa ja toivottiin niiden saapuvan seuraavanakin vuonna. Vain päälliköt (*arii*) saivat syödä kilpikonnan lihaa ja muille se oli *tapu*, kielletty. (Vucher-Visin *et al* 2010, Rapport de synthèse.)

Lähetyssaarnaajat vaativat kilpikonnan lihan syöntikiellon kumoamista 1800-luvun lopulla, ja merikilpikonnan lihan syönnistä tuli arkipäivää, julkista. Epäilemättä eläimen aiempi asema, jossa se oli ollut *tapu*, vaikutti siten, että sen lihasta tuli erityisen haluttua. Sen lisäksi, että merikilpikonnan liha on hyvän makuista, siinä on *mana*, voimaa. Kyse ei siis ole mistä tahansa lajista. Päädyttiin tilanteeseen, jossa merikilpikonna joutui sukupuuton partaalle. Uudet rajoitukset tulivat voimaan 1970-luvulta alkaen, nyt kansainvälisen luonnonsuojelutieteiden mukaisina. Sitten kilpikonnan pyynti on täydellisesti kielletty. Lajin suojelujärjestöjä on ympäri aluetta. Pyyntiä tapahtuu kuitenkin jatkuvasti. Lajin suojelusta on seurannut väittely, jossa puolustetaan perinteistä elämäntapaa länsimaisten tutkijoiden asettamia ulkopuolisia vaatimuksia vastaan. (Vucher-Visin *et al* 2010, Rapport de synthèse.)

Paikallisten ihmisten mielipiteet kilpikonnan pyynnistä ovat kuitenkin jakautuneet. Toiset ymmärtävät kilpikonnan lihan syömistä kulttuurisena oikeutena ja traditiona, jota ei saa kieltää. Toiset näkevät kilpikonnan myös osana kulttuuria, mutta eläimenä, jolla on erityinen asema polynesialaisessa lajistossa ja joka siksi ansaitsee tulla suojelluksi, jotta tulevatkin sukupolvet voisivat nähdä sen. Kulttuurin sisällä mielipiteet lajin suojelusta ja traditiosta ovat siten moninaiset, ja perustelut eroavat toisistaan. Hieman ennen kenttätutkimustani loppuvuodesta 2010 järjestettiin kokous, jossa esitettiin useita mahdollisia ratkaisuja ongelmaan. Ehdotettiin muun muassa kiintiöiden ja kasvattamojen perustamista. Kenttätutkimukseni loppuvaiheessa ehdotukset olivat vielä avoimia, eikä lopulliseen sopuun ollut päästy. Kilpikonnan pyynti pysyi kiellettyinä. Merikilpikonna on turismin kannalta tärkeä laji, eikä Ranskan Polynesian hallitus ole ollut halukas antamaan sille minkäänlaisia pyyntikiintiöitä.

Tässä muutamia kokouksessa esiin nousseita ranskasta käännettyjä paikallisia argumentteja:

Syön kilpikonnän lihaa. Haluaisin tietää, miten voin syödä sitä olematta lain ulkopuolella. En halua luopua perinteisistä ruokailutottumuksistani, ne ovat tehneet minusta minut. En halua, että tavastani tulee historiaa.

Nykypäivänä näen kaksi vastakkaista maailmaa. Yhtäältä, kulttuurista alibia käytetään usein, ja toisaalta tutkijat eivät aseta ihmistä tarpeeksi tärkeään asemaan. Päätelmiäni mukaan on kahdenlaisia polynesialaisia: kulutusyhteiskunta Tahitilla, Moorealla ja Bora Boralla, ja ne, jotka ovat kääntyneet perinteidensä ja meren puoleen. Kuinka erottaa salapyynti ja perinteinen kalastus tässä kontekstissa?

(Vucher-Visin *et al* 2010, Rapport de synthèse.)

Keskustelun avulla voi ymmärtää Moorean kalastajien laguunin suojelualueiden vastustusta. Kyse on kulttuurisesta resurssista sekä elämäntavasta. "Traditiota" käytetään poliittisesti, vahvistamaan kulttuurista identiteettiä, mutta kahteen suuntaan, sekä suojelun että pyynnin puolesta. Traditiota käytetään samalla tavalla poliittisesti myös laguunin suojelussa. Kilpikonnän pyynnin traditiohan ei alkujaan ollut kaikille vapaa, vaan juuri päälliköille rajoitettu oikeus. Nazarea käyttää ilmausta "vastamuisti" kuvaamaan marginaalien vastausta vahvojen valtarakenteiden, kuten poliittisen eliitin, sosiaalisiin narratiiveihin, joissa vain tietynlainen nykypäivä on sallittua (Nazarea 2008, 326). Käsitykset ympäristöstä ovat Moorealla mahdollisesti muuttuneet ja erilaiset käsitykset voivat elää yhteisössä rinnakkain. Laguunin ympäristönsuojeluohjelma, jossa kahdeksalla alueella kalastus on kielletty, näkee Moorean laguunin erilaiselta kannalta verrattuna paikallisiin, vaihteleviinkin käsityksiin saaresta, sen resursseista ja ympäristön kulttuurisesta merkityksestä ihmiselle tässä kokonaisuudessa. Muuttuvatko moorealaisten tilan kategoriat, kategoriat ympäristöstä? Muuttuuko suhde maahan ja laguuniin? Vastaus ei luultavasti ole yksiselitteinen.

### **3. TILAN KATEGORIOIDEN MUUTOKSIA**

Meillä ei koskaan ole ollut vakiintuneita reittejä yhdestä paikasta toiseen, kuten teillä, mutta se ei tarkoita, ettemme tietäisi mistä tulemme tai minne olemme menossa (Lefebvre 1991[1974], 154).

Isoisäni pakotettiin vaihtamaan maansa öljylamppuun. Nyt koko perheemme haluaisi tuon maan takaisin, mutta emme voi enää saada sitä!

(Hinano, 3.1.2011, Papeete)

Moorean laguuniin 2000-luvulla perustettu suojeluohjelma on yhteydessä laajaan historialliseen prosessiin, jossa tahitilainen yhteiskunta on jo kauan ollut kosketuksissa toisenlaiseen poliittiseen todellisuuteen, ulkopuolisiin määrittelyihin ja tilan kategoriointiin. Näitä prosesseja avaan tässä luvussa. Kristianisaatio ja rahatalouden tulo ovat perustavia alueella aikojen kuluessa tapahtuneita muutoksia. Koloniaalinen valta Ranskan Polynesian eri saarilla ei kuitenkaan ole yksiselitteisesti ja -puolisesti muuttanut paikallista sosiaalista järjestystä. Suhteessa uudenlaisiin tilan kategorioihin, esitän, kuinka Moorealla maa on edelleen arvokasta sosiaalisten suhteiden ja kulttuurisen jatkuvuuden mahdollistajana. *Mao'hi*-kulttuurin mukaiset kategoriat ovat mukana moorealaisten käsityksissä omasta maastaan ja laguunistaan, heille merkityksellisistä paikoista, vaikka institutionaalisia muutoksia ja uusia kategorioita saaren tilassa onkin tullut voimaan. Muutokset voivat pikemmin korostaa kulttuurisen identiteetin ja traditioiden vahvuutta.

### 3.1. HIERARKINEN *MAO'HI*-YHTEISKUNTA

Tahitin saarten resurssit vuoren rinteiltä laguuniin olivat vanhassa tahitilaisessa kolonialismia edeltävässä yhteiskunnassa kokonaisvaltaisesti yhteisön hyödyntämiä ja osa sosiaalista järjestelmää. Saari resursseineen kuului ja kuuluu edelleen kosmologiseen käsitykseen ihmisen alkuperästä ja yhteydestä jumaliin. On tarkasteltava perinteisen hierarkian mukaista resurssien ja sosiaalisen järjestymisen systeemiä *mao'hi*-yhteiskunnassa ymmärtääkseen laguunin kulttuurista merkitystä Moorealla nykypäivänä. Oliverin (1974, 96) mukaan *marae*, temppeli avaran taivaan alla, rakennettiin tuomaan ihmisiä ja jumalia yhteen. *Marae*ita oli niin Tahitilla, Moorealla kuin muillakin saarilla useita eri tyyppisiä, mutta ne kuuluivat ensisijassa päällikölle tai jumaluudelle ja niiden johdossa oli korkea-arvoinen pappi, joita heitäkin oli monia eriarvoisia. Myös perheillä saattoi olla oma pienempi *maraensa*. Se oli palvonta- ja rituaalipaikka, jossa ihmiset, esi-isät, jumalat ja luonto kohtasivat. Ihmisten maantieteellinen ja kulttuurinen identiteetti muodostui *maraeen* kuulumisen kautta,

joihin varsinkin ennen kolonialismia ja maanomistussuhteen muutoksia saaren eri sosiaaliset, alueellisesti ja sukulinjan mukaan jakautuneet ryhmät kuuluivat. *Marae* on vanhempien ihmisten mielessä vielä mielikuvana, vaikka nuoremmat eivät enää välttämättä osaakaan jäljittää juuriaan siihen. Juteltuani 1950-luvulla tai ennen syntyneiden kanssa he yleensä muistavat tarinoita esi-isistään ja mihin *maraeen* he kuuluvat.

Papeeten etnologiselta osastolta saamieni tietojen mukaan *maraeen* kokonaisuus koostui useista elementeistä, jotka on lueteltu alla olevassa listassa. Kuten huomataan, koko saaren ympäristö, myös laguuni, kuuluu tähän kokonaisuuteen. Laguuni ei millään tavalla ole ollut muusta saaresta erillinen elementti.

*Moua*/ pyhä vuori

*Vai*/ lähde tai mereen vievä joki tai puro

*Marae*/ kivistä tai korallista rakennettu temppeli

*Arii, aito*/ paikallinen tai kansallinen päällikkö

*Outu*/ niemi

*Motu*/ korallisaareke

*Ava*/ koralliriutan aukko, joka yhdistää laguunin ja avomeren

(Service de la culture, 3.1. 2011, Papeete)

Yhteiskunta oli jakautunut kolmeen pääluokkaan: *arii* (päälliköt), *raatira* (toinen päällikkö) ja *manahune* (kansa). Lisäksi yhteiskunnassa oli neljäs erityinen luokka, *tahu'a* (asiantuntijat, specialistit). Hierarkiassa ylimpänä olivat jumalista polveutuvat *ari'i* ja he toimivat alueensa epäsuorina päällikköinä, jonka suora kontrolli jätettiin toisille päälliköille. Nämä vastasivat käytännössä alueen agraarisista töistä ja resursseista eri vuodenaikoina. Päällikköjä oli useita eri arvoisia. Kansa toimi päällikköjen vallan alaisena ja viljeli maata, josta maksoi päälliköille viljelemissä tuotteiden muodossa. *Tahu'a* oli erityisessä asemassa yhteiskunnassa. Hän kommunikoi jumalten ja esi-isien kanssa ja toimi päällikön neuvonantajana, luoden esimerkiksi *rahuin*, resurssien käyttökiellon. (Oliver 1974, 750; Gaspar & Bambridge 2009, 4.)

Oliver kuitenkin muistuttaa, että eri luokkia on myös tulkittu tutkimusmatkailijoiden länsimaisesta näkökulmasta, eikä *mao'hi*-yhteiskunnan stratifikaatio välttämättä

vastannut eurooppalaista kuvaa luokista (Oliver 1974, 751). Hierarkia oli yhteiskunnan selviytymisen tae. *Tapu*-järjestelmä (kiellot) ja eriarvoiset päälliköt kertovat yhteiskunnasta ja kosmologiasta, jossa erojen ylläpitäminen oli tärkeintä. Sahlins väittää, että polynesialaisessa yhteiskunnassa tunnistetut suhteet jumalten ja päällikköjen, esi-isien sekä sosiaalisten ryhmien välillä viittaavat kosmologiaan, joka koostuu universaaleiksi koetuista, mutta toisistaan eroavista luokista (Sahlins 1985, 81). *Mao'hi*-yhteiskunta vertautuu Valerin tarkastelemaan hawaijilaiseen yhteiskuntaan, missä korkeimmat päälliköt, *ali'i*, olivat lähimpänä jumalia ja siten erilaisin säännöin tavallisesta kansasta erotettuja (Valeri 1985, 149). Hawaijilaisessa mytologiassa kuninkaalliset sukulinjat polveutuvat jumalista; ihmiset myös erottautuvat jumalista.

Kirch (1991, 126–127) osoittaa, että maanviljelyä polynesialaisessa kulttuurissa yleensä on tarkasteltava sosiaalisen järjestelmän kautta, sillä maa itsessään kuului sosiaalisille ryhmille ja työn jakautuminen sekä maan tuotteiden uudelleenjakaminen sekä hallinta tapahtuivat niiden kautta. Suurimmassa osassa Polynesiää ja saamiene tietojen mukaan myös Moorealla maa ja tuotantotavat, kuten työkalut, verkot ja kanootit, olivat yhteisestä esi-isästä polveutuvan patrilineaalisen ryhmän yhteisomistuksessa. Asuinpaikka määräsi yhtäläillä maa-oikeuksia. Sukuryhmän perustamia maa-oikeuksia saattoi käyttää hyväkseen vain, jos asui samalla alueella. Laajennettujen kotitalouksien (*fenua feti'i*) sukuryhmät liittyivät korkeammalla tasolla laajempaan klaaniin, joka teoriassa polveutui samasta esi-isästä. (Kirch 1991, 126–127.) Asumismuoto, jossa laajennetut perheet elävät samoilla alueilla, on edelleen tavanomainen Moorealla. Tästä enemmän tuonnempana.

Kalastus oli joidenkin ihmisten erityistaito, ja eroja oli eri lahjakkuuksien välillä. Killat ja vastavuoroisuussopimukset olivat kalastuksesta syntyneitä sosiaalisia suhteita maanviljelijöiden ja kalastajien välillä tapahtuneen kasvi–kala- vaihdannan lisäksi. Kalastajat olivat vanhan tahitilaisen yhteiskunnan eräs tunnistettu ammattiryhmä, joka saattoi kouluttaa nuoria samaan ammattiin. Kalastajilla oli oma *maraensa* ja tapaamispaikkansa. Henry (1985[1928], 148) kertoo, että kalastajat muodostivat yhteenliittymiä ja rakensivat itselleen maraeita, jotka omistivat jumalille (*marae o-te-feia-tai'a*). Kalastajat olivat erottuva sosiaalinen kategoria. (Oliver 1974, 854–855.) Kalastajien lisäksi muun muassa parantajat, veneenveistäjät ja *maraen* rakentajat olivat ammatillisia erityisryhmiä, joiden specialistit (*tahu'a*) olivat suuressa arvossa (Oliver

1974, 857). Tavallista kalastusta voivat harjoittaa kaikki ja oikeus veneisiin sekä kalastusvälineisiin oli helppoa. Sen sijaan esimerkiksi suuremmat kalastusretket vaativat sosiaalisen hierarkian mukaista järjestäytymistä (Oliver 1974, 309). Oliverin kuvauksesta käy ilmi, kuinka arvostettu osa *mao 'hi*-yhteiskuntaa kalastajat ovat olleet.

Ranskan Polynesian saarilla *rahui*-instituutio konkretisoi maan ja meren resurssien jakautumisen ja käytön (Oliver 1974, 67). *Rahui* myös ilmentää sosiaalisen elämän ja saaren ympäristön erottamattomuutta. Se oli rajoittava instituutio, jota päälliköt kontrolloivat omilla poliittisilla alueillaan. Päälliköllä oli oikeus rajoittaa maanviljely- ja kalastusaktiviteetteja sekä keräilyä. *Rahui*, jonka *tahu'a* asetti käytäntöön, asetettiin päällikön koko resurssialueelle tai vain osalle siitä, ja se määräsi sosiaalisen ryhmän resurssien käyttöä. Resurssista tuli *tapu*, kielletty, ja kiellon rikkojaa kohtasi ankara rangaistus. *Rahui* oli aina yhteisön resurssien väliaikainen käyttökielto. Vaikka *rahui* nähdään usein ympäristönsuojelun näkökulmasta resursseja säästävänä järjestelmänä, mitä se toki myös oli, kun yhteisö valmistautui esimerkiksi kuivuuteen tai rituaaleihin, *rahui* oli myös monopolistinen ja ensisijassa poliittinen instituutio, joka osoitti päälliköiden poliittista valtaa (Gaspar & Bambridge 2008, 235). Resurssien ylijäämä, varastointi ja uudelleenjakaminen palvelivat hallitsevan eliitin poliittisia pyrkimyksiä pitkälle stratifioituneessa yhteiskunnassa. Saaren resurssit eivät siten olleet vapaasti kaikkien käytettävissä, vaan niiden käyttöä rajoitti tiukka alueellinen järjestelmä. Resurssit eivät koskaan olleet yksityisesti hyödynnettäviä, vaan sosiaalisen ryhmän ja laajennetun perheen kollektiivisessa omistuksessa.

### 3.2. MIELIKUVAT TAHITISTA

Eurooppalaiset kohdistivat Tahitin saariin 1700-luvulta alkaen toiveita ja ideoita omista lähtökohdistaan käsin ja nämä ideat vaikuttivat Tahitin käsitteen syntymiseen ulkomaailmalle. Löytöretkeilijät matkasivat kohti uusia maita. Meri oli valistusaikana reitti kohti uutta tietoa ja viisautta. Mukana matkustaneet taiteilijat ja tiedemiehet jäljensivät kuviksi ja dokumentoivat löytämänsä kasvit, eläimet ja ihmiset sekä kartoittivat rannikot, millä oli suuri vaikutus eurooppalaiselle tieteelle ja taiteelle (Smith 1988, 10). Kolonialismin aikana Euroopan laajentuminen muille mantereille ja samalla "modernin tieteen" kehitys Euroopassa ovat yhteydessä toisiinsa. Maat tarjosivat



työvoimaa ja tietoa, joita eurooppalaiset saattoivat hyödyntää. Tiedon kasaantuminen Euroopassa löytöretkien ja niiltä tuotujen tavaroiden sekä piirrettyjen karttojen muodossa mahdollisti Latourin (1987, 224) mukaan Euroopan valta-aseman synnyn. Kun kapteeni Cook purjehti Plymouthista 1768 päämääränään tarkkailla Venuksen kulkua auringon editse ja etsiä eteläistä mannerta, hänen ohjeisiinsa kuului myös "...huolellisesti tarkkailla maata ja sen tuotteita; siellä asuvia petoja ja lintuja, kaloja joissa ja rannikoilla sekä kaivosten löytyessä sieltä löytyviä mineraaleja tai kallisarvoisia kiviä ja tuoda niistä jokaisesta näytteitä kotiin, kuten myös puiden siemeniä, hedelmiä ja jyviä niin paljon kuin on mahdollista kerätä..." Cookin tehtävä oli myös tarkkailla "paikallisten luonnetta, järjestymistä ja määrää" (Smith 1988, 16).

Etelämeren saarten innoittamana muotoutui käsitys *jalosta villistä*. Löytöretkeilijä Louis Antoine de Bougainville näki tahitilaiset kreikkalaisten jumalten kaltaisina. Hänelle Tahiti oli kuin uusi Crythera, rakkauden saari (Smith 1988, 47), ja tämä mielikuva Tahitista on edelleen voimakas. Paratiisimaiset saaret sopivat hyvin ajan romanttiseen ideologiaan. Eurooppalaiset kohdistivat Etelämeren saariin omia odotuksiaan, etsiessään alkuperäistä ihmistä, jolle maailman synnit olisivat vielä vieraita. Musiikki, runous ja tanssi yhdistyivät länsimaalaisten mielissä heidän omien esi-isiansä, antiikin kreikkalaisten, tapoihin. (Smith 1988, 43, 131.) Tahitin saaret ikään kuin luotiin eurooppalaisissa mielissä uudelleen. Romanttinen mielikuva Tahitista on ollut yksi juonne suhtautumisessa Etelämeren saariin ja luo olettamuksia siitä, millaisia saarten pitäisi olla. Moorealle tärkeä turismiteollisuus pyrkii osaltaan vastaamaan näihin mielikuviin ja vaikuttaa siihen, millaisia tiloja ja toimintoja saarella luodaan ja tuetaan.

Kahnin (2011) mukaan postikorttikuvaston takana aukeaa toinen, tahitilaisten, *ta'ata mao'hi*, asuttama ja kokema paikka. *Ta'ata mao'hien* paikka ja maa, *te fenua mao'hi*, on maa, joka synnyttää ravinnon, huolenpidon sekä kulttuurisen identiteetin. Samaan aikaan tähän todellisuuteen kuuluu myös tosiasia, että Tahiti saarineen on edelleen Ranskan siirtomaa. Kahnin mukaan erilaiset käsitykset paikasta, romanttinen mielikuvituksen maailma ja tahitilaisten eletty elämä ovat silti toisiinsa kietoutuneita ja syntyvät 250-vuotisesta koloniaalisesta suhteesta Ranskan ja Ranskan Polynesian välillä. Myyttinen ja romantisoitu kuva Tahitista pitää yllä alueen turismiteollisuutta, joka on samalla suurin ulkomaisen pääoman lähde. Tahitilaiset suhtautuvat tähän mielikuvaan eri tavoin, eivät vain vastustaen tai hyväksyen. Ranskan tekemät

ydinkokeet alueella puolestaan toivat esiin uusia tai vahvistuneita käsityksiä paikasta, niin ulkomaailmalle kuin tahitilaisille itselleen. (Kahn 2011, 4–5.)

### **3.3. KOLONIALISMI JA MAANOMISTUKSEN MUUTOKSET**

Newburyn (1980, xvi) mukaan Tahitilla jo 1700-luvulla alkanut jatkuva kansainvälinen kaupankäynti ja Tahitin integroituminen ulkomaiseen kauppaan ja rahatalouteen hyvin varhain on tehnyt siitä keskeisen globaalin paikan maailmassa. Newbury korostaa, kuinka tietynlainen jatkuvuus on havaittavissa Ranskan Polynesian saarten kontaktissa ulkomaailmaan juuri kaupankäynnin kautta, jo ennen kolonialismia (Newbury 1980, xv). Tahitin ja sen lähisaaristojen välinen vaihdanta oli vallinnut jo kauan, kun eurooppalaiset laivat saapuivat kauppaamaan ja vaihtamaan tuotteita Tahitin Matavain lahdelle. Eurooppalaisten tuomat puuvillakankaat, rautaesineet ja aseet olivat haluttuja, sillä ne edistivät päällikköjen sosiaalista ja poliittista etenemistä. (Newbury 1980, 2–3.) Ranska ja Englanti kilpailivat asemistaan Tyynen valtameren saarilla, ja Ranskan laivasto valloitti vähitellen Tahitin ja läheiset saaristot vuodesta 1842 alkaen. (Chappell, 1999, 134–135.)

Kolonialismi perustui suuresti metropolivallan vielä toteutumattomalle, selkiytymättömälle toiveelle kolonisoidun maan tulevaisuudesta. Thomas väittää, että kolonialismin prosessit eri puolilla maailmaa ovat kuitenkin olleet pluralistisia, ja paikallisväestön vastaanottavaisuus on voinut merkitä paljon kolonialististen hankkeiden onnistumisessa. (Thomas 1994, 9.) Monissa maissa lähetyssaarnaajien jo aiemmin pohjustama paikallisväestön kristillinen kääntymys mahdollisti sen, että koloniaalinen hallitus näyttäytyi parantavana ja edistävänä sosiaalisena projektina pikemmin kuin tuhoavana ja alistavana invaasiona. Pakanoiden kääntymys ja kristillisen sanoman leviäminen legitimoivat näin koloniaalisen laajentumisen. (Thomas 1994, 124.) Tahitilla lähetyssaarnaajien kertomukset ja kuvaukset paikallisväestöstä toivat eurooppalaisille uusia representaatioita nyt barbaarisista, viheliäisistä villeistä, jotka aiemmin oli nähty jaloina ja kreikkalaistyylinä alkuperäisihmisinä. Etelämeren saarten väestöjen moraalinen rappio ja alennusstila vaativat kristillistä sivistystä, yksilön kääntymistä tottelevaiseksi ja työtä pelkäämättömäksi kristityksi kansalaiseksi, jotta hän välttyisi ikuiselta kadotukselta (Smith 1988, 147).

Sitä vastoin Sahlinsin (1985) teorian mukaan on länsimaista ylemmyyttä ajatella kolonialismin vaikuttaneen aina samalla tavalla. Eri kulttuurien omat historiakäsitykset on hyväksyttävä. Sahlinsin mukaan modernin valtion tuomat muutokset eivät muuta kulttuuria niin alistavalla tavalla; kulttuuri pikemmin sopeuttaa muutokset omien kategorioidensa mukaisesti ja voi muuttua samalla itse. Tämän rakenteen konjunktuurin Sahlins selittää siten, että traditionaaliset kulttuuriset kategoriat tuotetaan uudelleen historiallisissa tapahtumissa, jolloin perinteiset kulttuuriset kategoriat saavat uusia arvoja (Sahlins 1985, 125). Jokaisessa yhteiskunnassa on mahdollisuus muutokselle ja kulttuuristen kategorioiden yllättävillekin käännteille.

Sahlins esittää, että esimerkiksi Tyynenmeren saarilla on oma historiallinen käsityksensä, joka eroaa länsimaisesta historia-ajattelusta. Länsimaisen historiakäsityksen voisi tiivistää Sahlinsin mukaan yksilöllisten toimijoiden institutionaaliseen kokonaisuuteen, mistä esimerkkinä Sahlins mainitsee kapitalistiset markkinat. Itsenäiset toimijat kokevat maksimoivansa oman tyydytyksensä. (Sahlins 1985, 52.) Polynesiassa Sahlins selittää historian ennen kaikkea myyttisten suhteiden ja hierarkioiden käsitteissä ymmärrettynä. Myytit sisältävät kaikki ihmisen elämän mahdollisuudet. Vaikkapa maoreilla sosiaalisen järjestyksen ylläpitävät maisemaan jälkensä jättäneet esi-isien klaanit ja niistä polveutuvat ihmiset. Kosmisen myytin viimeisin muoto on nykyhetki ja ”minä”. (Sahlins 1985, 58.) Moorealla historia on läsnä ihmisen jatkuvuuteen ja menneeseen perustuvassa suhteessa maisemaan, eikä kolonialismi ole muuttanut ihmisten maasuhdetta lopullisesti.

Ranskan Polynesiassa 1800-luvun jälkipuolella kolonialistinen politiikka muutti kollektiivisen maanomistuksen yksityisomistukseksi, ja maanrekisteröinnit tulivat pakollisiksi vuodesta 1866 alkaen. Samalla laguuneista tuli julkista tilaa. (Newbury 1980, 216, 223.) Traditionaaliset territoriaaliset ja hierarkiset jaot rikkoutuivat myös rannikolle perustettujen kookos-, vanilja- ja kahviplantaasien myötä. Lähetyssaarnaajat vaikuttivat *rahuin* banalisoitumiseen ja sen aseman heikkenemiseen pyhiksi katsottujen resurssien instituutiona, sillä se tuli nyt koskemaan vain viljeltyjä tuotteita. (Gaspar & Bambridge 2008, 5.) Haastattelemieni informanttien mukaan maanrekisteröintien tultua pakollisiksi yksityishenkilöiden täytyi virallisesti todistaa ja rekisteröidä omat maansa, mikä ei ollut yksinkertaista, sillä maat eivät olleet kuuluneet yksityishenkilöille, vaan kollektiiveille. Tähän aikaan ranskalaiset ostivat paljon tahitilaisten maita ja esi-isien

ajoilta peräisin olevat maat "katosivat" monilta perheiltä. Kaikki eivät testamentanneet maata lapsilleen.

Maanrekisteröinnit näkyvät nykyisin laajoina maa- ja perimyskiistoina, kun rekisteröimättömien maiden omistajuudesta on epäselvyyksiä. Ranskan Polynesiassa maakiistat ovat erityisen vaikeita ja yleisiä, sillä nämä kaksi maanomistusmuotoa, yksityinen ja kollektiivinen, esiintyvät edelleen rinnakkain, mitä hallinto ei kuitenkaan tunnusta. Maanomistuksen muutokset ovat osa prosessia, jossa Moorea on saanut uusia tilallisia määrittelyjä perinteisen maanomistusmuodon ja ympäristösuhteen rinnalle. Lopulliset muutokset maanomistuksessa ja maasuhteessa eivät kuitenkaan ole itsestäänselvyys, kuten osoitan alaluvussa 3.5.

Ihmisten hallinta rajaamalla ja nimeämällä tiloja on ollut aina keskeinen osa valtion autoritaarisuutta (Scott 1998, 185–191.) Kolonialismissa valtion valta asettaa rajoja on ollut yhtälailla käytännöllinen kuin symbolinen tavoite. Sääntely oli jo itsessään päämäärä, sillä se muodosti ja legitimoiti valtion kontrollin. (Thomas 1994, 123–124.) Kolonialistinen hallinto vaati kirjoitettuja dokumentteja ja titteleitä maanomistajuudesta. Lähetysaarnajat helpottivat muuttuvaa maanomistusjärjestelmää vastustamalla kollektiivista omistusta ja suosimalla kristillisen ydinperheen ja yksityisomistuksen ihannetta. He pitivät paikallista elämäntapaa paheellisena (Kahn 2000, 12.) Kolonialistiseen ajatukseen eurooppalaisen sivilisaation leviämisestä kuului vahvasti idea maan yksityisomistuksesta. Usein taustalla oli hallituksen siitä saama taloudellinen hyöty. Tavallisesti yksityisomistuksen vaateeseen on liittynyt hallituksen halu saada kaupallista maata, lisääntyvää maataloustuotantoa sekä verotettavaa omaisuutta. On tavoiteltu valtion vaurauden maksimoimista maanviljelyn ja väestön mahdollisimman suuren työnteon kautta. (Banner 2005, 274.)

Kolonialismi merkitsi etenkin epätasa-arvoista suhdetta, paikallisten ihmisten pakottamista kaukaisten maiden hallintoon (Chappell 1999, 138). Valloituksen myötä Ranskan Polynesian viisi kulttuuriltaan ja politiikaltaan hyvin erilaista saaristoa tulivat osaksi selvärajaista koloniaalista hallintoa ja muodostivat yhden suuren poliittisen yksikön. Ranskan politiikka alueella oli vahvasti assimiloivaa. Väestöt pyrittiin sulauttamaan osaksi Ranskaa ja kulttuuri muuttamaan ranskalaiseksi. Tyynenmeren saarilla kolonialistinen politiikka säänteli paikallisten asukkaiden elämää, mihin liittyi

myös väkivaltaa, hyväksikäyttöä ja rasismia. Tahitin kieli kiellettiin kouluissa. Politiikka oikeutettiin ajatuksella länsimaisesta ylemmyydestä, edistyksestä ja sivistystehtävästä alueella. (Wesley-Smith 1999, 148.)

Nykyisin Ranskan Polynesia on Ranskan merentakainen maa (*pays d'outre-mer*). Ranskan perustuslaki on korkein laki, ja paikallisen hallituksen autonomia riippuu paljolti metropolin hyväksynnästä. Alueella korkeimmissa asemissa ovat ranskalaiset tai ranskalaistahitilaiset (*demi*), ja tuhannet ranskalaiset viranomaiset ja sotilaat äänestävät vaaleissa. Ranska vastaa julkisista palveluista, laista, järjestyksestä, radio- ja tv-yhtiöistä ja opetuksesta kouluissa. Tahitilaiset lapset oppivatkin etupäässä virallisena kielenään ranskaa ja muuten Ranskan maantiedettä ja historiaa. Ranskan taloudellisista tuista alueelle päättävät eliittiasemissa olevat ranskalaiset tai ranskalais-tahitilaiset perheet. (Kahn 2000, 10.) Kolonialismista puhuttaessa on muistettava oma länsimainen lähtökohtamme ja ajattelutapamme historiasta etenevänä kertomuksena, jossa tapahtumat seuraavat toisiaan ja itsenäisten yksilöiden toiminta on etusijalla. Kolonialistisen vallan tulo ja vaikutus Tahitin saariin ei ole noudattanut selvää kaavaa. Tapahtuneet poliittiset ja taloudelliset muutokset ovat olleet hitaita ja vaihteellaisia. Kahn esittää, että kolonialismi ei koskaan ole selvä yhdensuuntainen dominanssin muoto. Kolonialismille luodaan vastakkaisia tiloja ja *mao'hi*-identiteetti korostuu erilaisissa tahitilaisissa traditioissa ja käytännöissä. (Kahn 2011, 28.)

### 3.4. YDINKOEAIKA JA YMPÄRISTÖTIETOISUUDEN NOUSU

Ranskan tekemät ydinkokeet toivat Ranskan Polynesian mukaan transnationaaliin ja globaaliin ympäristökeskusteluun ja asettivat radikaaliin kontrastiin Ranskan tavoitteet Ranskan Polynesiassa ja tahitilaisten oman käsityksen maastaan, *te fenua*. Esitän, kuinka ydinkokeiden synnyttämä vastustus toi selkeästi esiin maan syvällisen arvon *mao'hi*- kulttuurissa. Ydinkokeet aiheuttivat lisäksi sen, että tahitilaisten toimijuus näkyi myös muulle maailmalle (Kahn 2000, 19). 1960-luvulle asti Ranska Polynesia oli ollut Ranskalle lähinnä symboli merentakaisesta vallasta. De Gaullen perustaman Tyynenmeren atomikoejärjestön (CEP Centre d'expérimentations du Pacifique) seurauksena alue kasvoi taloudellisesti, ja uusia työpaikkoja syntyi teollisuuden ja

palvelujen aloille, kun Ranska lähetti 10 000 teknikkoo, sotilasta ja muukalaislegioonalaista Polynesiaan (Danielsson & Danielsson 1986, 7).

Ydinkokeet, joiden alueeksi valittiin Ranskan näkökulmasta tarpeeksi "syrjäinen" ja "eristynyt" alue, Moruroan ja Fangataufan atollit, herättivät laajaa keskustelua ydinaseista ja ydinkokeiden tarpeellisuudesta maailmassa. Ranskalle ydinkokeet Ranskan Polynesiassa vahvistivat kylmän sodan aikana sen strategista asemaa ydinvaltana ja Tyynenmeren mahtina. Paikallisväestölle ydinkokeet olivat kuitenkin trauma, josta puhutaan vieläkin vihan tuntein. Vaikka hallitus väitti, etteivät ydinkokeet aiheuta ympäristö- tai terveysriskiä, laguunikalojen sekä kookospähkinöiden kulutus kiellettiin Moruroan alueella, ja kieltoa uhmanneita ihmisiä kuoli. Paikallisia terveystilastoja on salailtu, mutta vuosikymmenen kuluessa säteilyyn liittyvät syövät alkoivat lisääntyä huimaa vauhtia (Danielsson & Danielsson 1986, 165.) Vuodesta 1966 vuoteen 1996 mennessä Ranska oli tehnyt atolleilla 45 ydinkoetta ilmakehässä ja 134 maanalaista koetta. Osa pommeista oli kymmenen kertaa Hiroshiman tuhonneen ydinpommin kokoisia. (Kahn 2000, 14.)

Kenraali Gaston Lavaud perusteli 1961 Ranskan Polynesian valitsemista ydinkoealueeksi Polynesian eristyneisyydellä ja pienillä mahdollisuuksilla vihamieliseen protestointiin tai maailmanlaajuisiin vastareaktioihin (Regnault 2003, 1234 [File 9, 13 R 132]). Alue oli turvallinen valinta ja vastasi sen aikaisten poliitikkojen ja sotilasviranomaisien mielikuvia Ranskan merentakaisesta alueesta harmittomana ja rauhanomaisena sekä tarpeeksi syrjäisenä seutuna. Ranska järjesti hanketta eniten vastustaneen tahitilaisen itsenäisyysliikkeen johtajan Pouvanaa a Oopan vankilaan mellakkaan yllyttämisestä, ja psykologinen kampanjointi ydinkokeiden tuomista taloudellisista hyödyistä, kuten kansainvälisestä lentokentästä ja uusista työpaikoista, ydinkokeiden "lahjasta" alueelle, aloitettiin (Regnault 2003, 1241). Pouvanaa a Oopan poliittisten joukkojen hajaannuttua paikallinen vastustus ei riittänyt ydinkoehankkeen lopettamiseen (Regnault 2003, 1245).

Ydinkoeohjelma ja sen tuoma keinotekoinen vauraus, kulutustuotteiden ja ylimääräisten tulojen lisääntyminen alueella sekä ihmisten massamuutto kaukaisemmilta saarilta taloudelliseen keskukseen Tahitille aiheutti sen, että 1960-luvulla Ranskan Polynesian taloudellinen ja sosiaalinen asema muuttui suuresti ja kulutusyhteiskunta syntyi. Ennen

pitkälti omavaraisena säilynyt elinkeinorakenne muuttui, kun monista kalastajista ja maanviljelijöistä tuli Ranskan tuomista kulutustuotteista ja rahallisesta tuesta riippuvaista työväestöä. Tahitilaisten maita siirtyi uudessa aallossa ei-tahitilaisten omistukseen. (Kahn 2000, 15.) Vuoden 1995 ydinkoe Moruroalla synnytti pääkaupungissa Papeetessa väkivaltaisia mellakoita, lentokenttä tuhouttiin, ikkunoita rikottiin ja rakennuksia poltettiin. Kuvat tästä "uudenlaisesta" Tahitista levisivät maailmalla hallituksen vastustuksesta huolimatta. (Kahn 2000, 18.) Turismin kuvastossa rauhanomaiseksi, kesyksi ja unenomaiseksi esitetty Tahiti oli nyt tahitilaisten itsensä hallussa. Kuten eräs tahitilainen sanoi: "Nyt puhumme, ja meitä kuullaan" (Kahn 2000, 19 ).

Ydinkoeaikakaudella, 1990-luvulle tultaessa, paikallinen ympäristötietoisuus lisääntyi ja kysymykset kansallisesta *mao'hi*-identiteetistä yleistyivät. Ydinkokeiden johdosta tahitilaisten kokemus omasta maasta muuttui tai korostui ja uusi ympäristötietoisuus heräsi ydinkokeiden tuoman ympäristönmuutoksen myötä. Uudenlainen samaan aikaan nationalistinen ja ympäristöllinen tietoisuus paikasta syntyi kenties näin. Ydinpommi omalla maaperällä oli loukkaus. Ympäristö koettiin selvästi kulttuurisena omaisuutena. Kirschin mukaan muuttuva ympäristö muuttaa myös ihmisten näkemyksiä ja ideologioita paikasta. Voidaan kokea niin kutsutun kulttuurisen omaisuuden (*cultural property*) menetystä, mikä tulee ilmi erityisesti ihmisten elinympäristöjen huonontuessa (Kirsch 2001, 168).

USA suoritti Marshall-saarilla vuonna 1954 ydinkokeen, jonka vaikutukset asutulla ja myöhemmin evakuoitulla Rongelap-atollilla olivat katastrofaaliset. Tapausta käsittelevässä oikeudenkäynnissä tuli esiin, kuinka omaisuus määritellään usein länsimaisessa kulttuurissa taloudellisesti mitattavana yksityisomaisuutena, mutta kulttuurista omaisuutta voi olla myös ihmisten monimerkityksellinen suhde maahan (Kirsch 2001, 172). Maasuhteen muuttuessa kulttuuri voi muuttua radikaalilla tavalla, ja menetyksen tunteita voidaan kokea. Kirschin mukaan kulttuurista omaisuutta ovat ympäristöstä riippuvat elinkeinot ja ympäristöön liittyvä tieto, jonka jatkuvuus vaarantuu resurssien ja maasuhteen loppuessa (Kirsch 2001, 174). Alueilla, joilla koloniaalisen vallan rakenteet ovat säilyneet vahvoina, huoli ympäristön muuttumisesta ja maasuhteen muutoksesta tulee osaksi kysymystä kulttuurin jatkuvuudesta, mikä on havaittavissa myös Ranskan Polynesiassa ja Moorealla.

Ydinkokeet olivat Ranskalle keino päästä tiettyyn asemaan maailmanvaltojen joukossa. Ne syntyivät instrumentaalisesta käsityksestä maan ja ympäristön hyödyntämisessä. Konfliktissa, joka syntyi, nousee kuitenkin esiin syvempi käsitys ympäristöstä. Valtion näkökulmasta paikkojen ja alueiden hyödyntäminen perustuu valtion oikeuksiin käyttää omaisuuttaan. Ristiriita syntyy, kun valtion sisällä olevat ihmisryhmät jakavat erilaisen käsityksen maasta. Silloin puhutaan ympäristösuhteesta, joka on enemmän kuin instrumentaalinen ja byrokraattinen. Omaisuus ei aina tarkoita laissa määriteltyä yksityistä omaisuutta.

Tahitia on käytetty aikojen kuluessa turistien houkutteluun, Ranskan merentakaisen vallan vahvistamiseen ja koloniaalisen agendan palvelemiseen (Kahn 2000, 22). Ydinkokeet toteutettiin ajatuksella, että ydinkokeita voi tehdä ilman että ne herättävät suurempaa huomiota. Kokeiden takia alueen saaristot yhtenäistyivät vastustamaan alistavaa poliittista valtaa. Nationalistinen *mao'hi*-identiteetti nousi vahvasti esiin. Vuoden 1995 tapahtumien myötä tahitilaisten ääni kansana kuului enemmän kuin koskaan maailmassa mielenosoitusten, mellakoiden ja protestilaulujen muodossa.

### **3.5. MAO'HI -MAANOMISTUS**

Kuten edellä on käynyt ilmi, kolonialismi toi muutoksia maanomistukseen. Myöhemmin ydinkokeet synnyttivät nationalistisia ja yhtenäisiä näkemyksiä tahitilaisesta maasta ja ympäristöstä. Ydinkoeaika myös muutti elinkeinorakennetta ja maita siirtyi lisää ranskalaisten omistukseen. Muutoksista huolimatta Ranskan Polynesian saarilla esiintyy kollektiivinen maanomistuksen muoto yksityisen maanomistuksen rinnalla. Tahitilaisen kollektiivisen maanomistusmuodon kautta voi ymmärtää, että alun perin kolonialistisen valtion määrittelemät maan yksityisyys tai laguunin julkisuus eivät Moorealla käytännössä toteudukaan samalla tavalla kuin byrokraattiset tilan kategoriat olettaisivat. Kulttuuriset territoriaaliset jaot vaikuttavat laguunissa liikkumiseen. Moorealla laguunia koskevassa keskustelussa voidaan puhua eroavista tilan kategorioista, joissa vastakkain asettuvat valtion tuoma tilakäsitys, jossa maa on yksityistä ja laguuni julkista omaisuutta sekä paikallinen näkemys tilasta, jossa maanomistus ja suhde laguuniin eroavat virallisesti tunnustetusta rakenteesta.



Lefebvre pohtii tilaa ensisijassa tuotettuna sosiaalisena todellisuutena, ei koskaan neutraalina tai tyhjänä. Neomarxilaisena ajattelijana Lefebvrelle sosiaalisen tilan tuottaa uudelleen hegemoninen poliittinen valta. Olemassa oleva sosiaalinen tila rationalisoidaan ja alistetaan palvelemaan kapitalistisia päämääriä (Lefebvre 1991[1974], 152). Kapitalistinen maanomistuksen malli on Lefebvren mukaan esimerkki tällaisesta kaapatusta tilasta, sosiaalisesta ja taloudellisesta superstruktuurista, joka on vieras alkuperäiselle maanomistuksen muodolle (Lefebvre 1991[1974], 151). Abramson (2000) toteaa, että ihmisen suhde maahan voidaan jakaa kahteen puoleen. Yhtäältä voidaan erottaa niin kutsuttu myyttinen maasuhde, joka on lähtökohtaisesti henkinen, subjektiivinen ja pohjautuu ihmisryhmien identiteettikysymyksiin. Tällainen myyttinen suhde pohjautuu myös sykliseen aikakäsitykseen, jossa omistus polveutuu esi-isiltä. Toisaalta voidaan erottaa juridinen maasuhde, joka perustuu yksityisomistukseen, omistajan ja omistettavan tarkkaan määrittelyyn, paikan rajaamiseen ja kartoittamiseen sekä eksklusiivisuuteen. Tämä institutionaalinen valtion lakeihin perustuva maasuhde ei välttämättä ylitä myyttistä suhdetta, eikä yllä ruohonjuuritasolle. (Abramson 2000, 16–20.)

Scott (1998) taas väittää, että valtion modernisaatiopyrkimykset ja autoritaarisuus ovat vaarallinen yhdistelmä. Valtio pyrkii tunkeutumaan sosiaalisen elämän joka osa-alueelle ja järjestämään ne uudelleen. Muunlainen kuin valtion sosiaalinen kontrolli mitätöidään. Institutionaaliset rakenteet pyrkivät jähmettämään paikat ja siten ihmiset alueisiin ja karttoihin, ja kartat muodostavatkin lain pakottavalla voimalla lopulta todellisuuden ja sosiaalisen kontrollin. Mutta Scott väittää, että suunnitelmien takana aukeava paikallisen elämän kulttuurinen ja sosiaalinen todellisuus ulottuu byrokratian koneistoa laajemmalle. Muodollinen järjestys on aina riippuvainen epämuodollisista prosesseista, eivätkä yksinkertaistetut säännöt koskaan luo toimivaa sosiaalista organisaatiota. (Scott 1998, 310.) Muodolliset ulkopuoliset määrittelyt eivät siten koskaan tavoita kulttuurin syvimpiä kategorioita.

Moorealaista maasuhdetta voidaan tarkastella Tahitin saaren Teahuupoon esimerkin kautta, joka kuvaa myös havaitsemaani moorealaisten tunnetta maan jakautumisesta. Eräs asukas kuvaa tapaa, jolla maa jakautuu Teahuupoossa:

Ei ole yhteistä maata, vaan maa on jakamatonta. Jos haluat sinne pääsyt, sinulla täytyy olla dokumentteja, jotka osoittavat sukulaisuussuhteesi tähän maahan.

(Direction de l'environnement, Rapport 1: Le Territoire 2009, 18.)

Kommentissa erotetaan "yhteinen" maa "jakamattomasta" maasta. Tässä yhteydessä jakamattomalla tarkoitetaan maata, johon tiettyjen perheenjäsenten oikeudet tunnustetaan. Se on arkielämässä noudatettu normi. Jakamattoman maan ollessa kyseessä voidaan sulkea pois niiden perheenjäsenten oikeus maahan, jotka eivät asu kyseessä olevalla alueella verrattuna yhteiseen, muuten määrittelemättömään maahan, johon muuallakin asuvilla perheenjäsenillä voisi olla yhtäläiset oikeudet kollektiivisen maanomistuksen puitteissa. (Direction de l'environnement, Rapport 1: Le Territoire 2009, 18.)

Lockwoodin (1993) esimerkki Austral- saarten Tubuailta selittää tarkemmin *mao'hi*-maanomistusta. Noin 80 % maasta on sukuryhmien kollektiivisessa omistuksessa. Jokainen saaren asukas perii maa-oikeudet vanhemmiltaan, jotka ovat perineet oikeudet jommankumman vanhemmalta. Perheet omistavat tyypillisesti useampia maa-aloja, joten maanomistusoikeuksia on eri puolilla saarta, tai saaria. Ranskalaisesta maan yksityisomistusta vaativasta laista huolimatta yksittäisiä oikeuksia maahan ei kuitenkaan testamentattu, vaan maa perittiin edelleen kollektiivisesti. Niissä tapauksissa omistusmuoto on muuttunut, joissa maalla on alettu viljellä rahakasveja ja erimielisyyksiä maan "vähyydestä" on seurannut. Nykyisessä järjestelmässä maan yhteisomistajat omistavat kukin tasa-arvoisen osan maasta. Jos saarella asuu kaksi samaan maahan maa-oikeudet omaavaa, kumpikin omistavaa maasta puolet. Monet saman maan yhteisomistajista eivät kuitenkaan enää asu saarella tai eivät ole aktiivisia viljelijöitä. Maan käyttöoikeudet voidaan myös välittää eteenpäin kaukaisemmalle sukulaiselle. Samalla saarella asuvat yhteisomistajat määrittelevät keskenään maan jakautumisen ja joissain tapauksissa perheen pää, kuten isovanhempi, antaa perheenjäsenille lupia viljellä tietyillä alueilla. (Lockwood 1993, 105.)

Tubuailta, Tahitin Teahuupoossa, kuten Moorean saarellakin, maan jakautuminen määrittää sukulaisuussuhteiden luonnetta. Maat liittyvät yhteen genealogian tasolla. Maa on genealogian merkitsemää. Sukulaisuussuhteiden verkostot ja maat ovat jatkuvassa yhteydessä toisiinsa. Tämä on tahitilaisen kulttuurin perustava sosiaalisen

järjestyksen periaate. Holistisesti maan, ja oletettavasti myös laguunin, käytössä vaikuttavat edelleen sukulaisuussuhteiden määrittämät alueelliset siteet, territoriaalinen maahan kuuluvuus ja sitä kautta kulttuurinen identiteetti. (Direction de l'environnement, Rapport 1: Le Territoire 2009,18.)

Maanrekisteröintien ohella koloniaalisen hallinnon päätös muuttaa laguunitila julkiseksi vastaa länsimaista käsitystä meriympäristön vapaudesta. Periaate vapaasta laguunitilasta on vaikuttanut Moorealla 1800-luvulta alkaen. Voi pohtia, onko ulkopuolinen vapaan tilan kategoria vaikuttanut kalojen vähentymiseen Moorean laguunissa. Vähentykö todella yhteisön kontrollin ja perinteisen tiedon merkitys laguunin hyödyntämisessä ja suhteessa laguuniin 1800-luvulla, vai onko perinteisillä territoriaalisilla ja hierarkisilla jaoilla laguunissa, kuten maallakin, ollut merkitystä aina nykyhetkeen saakka? Jos maanomistuksessa yksityisomistus ei käytännössä välttämättä koskaan ole tullut voimaan samalla tavalla kuin länsimaissa, onko laguunikaan täysin julkinen ja vapaa?

Maanomistusmuoto, joka toisaalta on kollektiivinen, mutta toisaalta poissulkeva, on omalaatuinen, eikä täysin länsimaisin omistuskäsittein ymmärrettävissä. Maanomistuksella Tahitin saarilla on aina side menneeseen, esi-isiin. Aiempien polvien hautapaikat moorealaisten talojen pihoilla kertovat tästä jatkuvuudesta. Michael Scott (2007, 220) kuvaa arosien suhdetta maahansa Salomon- saarilla siten, että maa, jota esi-isien henget eivät asuta ei ole todellinen, eikä tue ihmisen identiteettiä, joka muodostuu juuri esi-isällisen alueen kautta. Ajatus, että yksilö yhteisöstä irrallaan omistaisi maan, on siis Salomon- saarilla, kuten Mooreallakin, käsittämätön. Jos maanomistuksessa moorealaiset eivät käytä resursseja yhteisöstä ja perinteestä irrallisina, voi epäillä, onko näin laguuninkaan resurssien kohdalla.

Moorean laguunia julkisena tilana olisi helppo ajatella yhteismaan ongelman kautta. Alun perin Hardinin (1968) esittelemä yhteismaan ongelma, jossa yksilöt kuluttavat yhteisen resurssin loppuun perustuu olettamukseen yksilöistä itsekkäinä ja voittoa tavoittelevina toimijoina. Tragedia syntyy, kun yhteistä laidunta käyttävät maanviljelijät lisäävät karjansa lukumäärää hyödyn toivossa. Ylilaidunnuksen johdosta voittoa syntyy vähemmän, ja jokainen maanviljelijä lisää karjaansa aina suuremmaksi ja suuremmaksi, vaikka ympäristön kestävyys on rajallinen. Usko vapauteen on vahingollista ja johtaa tragediaan, jossa kaikki tuhoutuvat. Hardin viittaa myös meren lähellä eläviin kansoihin,

jotka uskossaan valtamerten vapaudesta ja ehtymättömyydestä saalistavat kalat ja valaat sukupuuton partaalle. (Hardin 1968, 1244.)

Ostrom (1999) väittää, että yhteismaan ongelma voidaan kiertää tarpeeksi hyvällä suunnittelulla. Tilanteissa, joissa voidaan kommunikoida, asettaa sanktioita ja luoda yhdessä resurssien käyttöä rajoittavia sääntöjä, vastavuoroisuus ja hallinta on mahdollista. Ostromin mukaan yhteismaan ongelman kiertäminen onnistuu, jos ryhmän jäsenistä tarpeeksi suuri osa on valmis yhteistyöhön, eikä liian moni aja vain omaa etuaan. Jonkinlainen ulkopuolinen valvonta on Ostromin mukaan välttämätöntä, vaikka hän kannattaakin yksilön omaa päätäntävaltaa. Suurimpia ongelmia suurten yhteisten resurssien hallinnalle aiheuttavat kuitenkin kulttuurinen diversiteetti, mielipide-erot ja ympäristön muutosten nopea vauhti. (Ostrom 1999, 279–281.) Yhteismaan ongelma, jonka Ostrom pyrkii ratkaisemaan, olettaa resurssia käyttävän homogeenisen yhteisön ja yhteismaan (laguunin) ymmärrettynä individualistisen logiikan mukaan.

Yhteisö ei kuitenkaan ole Moorealla homogeeninen eikä yhteismaa täysin yhteinen, julkinen resurssi. Jos maiden yksityisomistusta ei ole samassa mitassa kuin Euroopassa, ei luultavasti myöskään yhteisomistusta, jossa laguuni olisi kaikille täysin tasavertainen ja vapaa resurssien hyödyntämisalue vailla yhteisön sosiaalista kontrollia. Moorealaiset, eivätkä liioin moorealaiset kalastajat ole yhteisö pelkästään elinkeinon harjoittajia. On harrastajia ja ammattikalastajia. Ryhmän sisällä on vaihtelua siinä, kuinka intensiivisesti kalastusta harjoitetaan ja mitä välineitä ja mahdollisuuksia siihen esimerkiksi on. On vaihtelua siinä, missä perinteisesti kalastetaan, millä tekniikalla, mitä kalaa ja niin edelleen. Se myös vaihtelee, kuinka paljon seurataan perinteisiä käsityksiä sesongeista ja kalojen riittävydestä. Ihmisillä on eritasoisia käytännön ja tradition sanelemia suhteita maahan sekä laguuniin huolimatta virallisesta ja byrokraattisesta rakenteesta.

Kalastajat yhtenäisenä ryhmänä syntyy toisenlaisen tilan määrittelyn kautta, jossa lasketaan ihmisen luonnosta saamaa hyötyä ja ihminen yksilölliseksi ja taloudelliseksi toimijaksi. Ryhmän määrittely ilman ajatusta hyödystä on mahdotonta. Silloin kohdataan tosiasia, että määrittelymme yhteisöstä syntyvät usein näennäisestä käsityksestä siitä, millaisin perustein yhteiskunta toimii, ovatko yksilöt ensisijaisesti taloudellisesti laskelmoivia vai onko takana jokin muukin syy yksilöiden toiminnalle,

jokin syvempi, yhteisön koko olemassaolosta kumpuava syy, joka mahdollistaa elämän ja liikkumisen laguunissa sekä sosiaalisen todellisuuden.

Marovojen resurssijärjestelmä Salomon-saarilla muistuttaa Ranskan Polynesian resurssien ja maan jakautumisen systeemiä. Marovo-kansan *puava*-järjestelmä on Hvidingin mukaan resurssialue, joka kattaa korkeimmat sademetsän peittämät vuorenrinteet ja ulottuu niitä myöten aina laguuniin ja uloimmalle koralliriutalle saakka. (Hviding 1996, 137.) Vaikka Ranskan Polynesian saaret eivät enää ole jakautuneet tällaisiin päällikkyyssalueisiin, resurssit vuoren rinteiltä merelle asti täydentävät toisiaan. Laguunia ei niinkään nähdä saaresta erillisenä osana, vaan sosiaalista elämää on yhtä lailla sielläkin. ”... suurehkot ryhmien hallinnassa olevat seudut, joihin kuuluvat sekä maa- että merialueet, ovat kautta Oseanian tärkeä piirre perinteisissä sosiaalisen ryhmän ja alueen välisissä suhteissa ... Marovojen tilanne muistuttaa Tyynenmeren korkeita tulivuorisaaria ... näissä kulttuureissa ei ole suurta erottelua meri- ja maa-alueisiin ja molemmat resurssiväyhykkeet liittyvät yhteen samassa tilallis-ekologisessa kategoriassa.” (Hviding 1996, 137.)

Resurssijärjestelmät eivät välttämättä ole olleet niin selvärajaisia. Moorealla en koskaan kuullut informanttieni puhuvan rajatuista resurssiväyhykkeistä. Oli tavallista puhua *tahu'an* merkitsemästä *rahuista* tai päivistä, jolloin kalastettiin ja kerättiin hedelmiä laaksoista. Ruuan saamisesta ennen vanhaan informanttini puhuivat aina yhteydessä perheeseen ja kylän yhteiseen toimintaan. Resurssien käyttö ja alueelliset jaot syntyvät sosiaalisen järjestelmän kautta, vastavuoroisesti. Ei ole ollut valmista rakennetta, johon sosiaalisen järjestelmän olisi pitänyt mukautua, vaan sosiaalinen elämä on luonut käytännössä ja arkipäiväisesti ihmisen suhteen alueeseensa, laguunin kaloihin ja laaksojen hedelmiin.

Esimerkiksi hawaijilaisessa kulttuurissa lapset syntyvät ja heidät myös ”tehdään”. Jatkuva ruokkiminen, kuten adoptiolasten ruokkiminen, pitää yllä lapsi-vanhempi-suhdetta, ei vain syntymä biologisena tapahtumana. Sosiaalisten suhteiden ylläpitäminen säilyttää ja luo jatkuvasti uudelleen yksilön suhteen niin vanhempiinsa kuin maahansakin. Ihminen on sen maan lapsi, joka hänet ruokkii ja johon hän syntyy. (Sahlins 1985, 28.) Sosiaaliset suhteet määrittävät maahan kuulumisen ja resurssien käytön ennen rakenteita, käytännön tasolla. Näin selittyisi myös edellä kuvatun

kommentin erottelu jakamattomaan ja yhteiseen maahan. Jokapäiväisen elämän sosiaaliset suhteet uusintavat oikeudet maahan jatkuvasti ja paikan päällä, ja maa pysyy jakamattomana etenkin lähellä asuvien perheenjäsenten kesken. Systeemilähtöinen tilan kategorisointi yksityiseen ja julkiseen on ristiriidassa ihmisten käytännöllisen elämän kanssa. Vastaavasti moorealaisilla itsellään on holistinen käsitys tilasta, jossa he liikkuvat ja elävät. Tila on yhtä lailla merkityksellinen spirituaalisesti kuin pragmaattisestikin. Teahuupolaisen asukkaan kuvaus maasta "jakamattomana" kertoo tarkemmin siitä, kuinka tärkeää on, että maa pysyy perheessä. Ihmisen suhde paikkaan on tässä kosmologiassa määritelty ja oikeutettu sukulaisuussuhteiden kautta. Seuraavassa luvussa käsittelem informanttieni kohtaamaa kosmologista todellisuutta ja ympäristösuhteen rakentumista Moorealla ja tahitilaisessa elämässä.

#### **4. KOSMOLOGINEN YMPÄRISTÖSUHDE**

Tässä luvussa käsittelem tietomateriaalia, jota sain moorealaisesta kosmologisesta ympäristösuhteesta. Niiden käsitysten kautta, joita haastattelemillani ihmisillä on identiteetistä, maahan kuulumisesta ja merestä voi ymmärtää, kuinka saaren ympäristöä ei voi erottaa paikallisesta kosmologiasta. Mooreaa ympäröivä laguuni kuuluu saaren maiseman kokonaisuuteen. Se on moorealaisten käsityksissä osa maata ja kulttuurista omaisuutta. Seuraavassa luvussa tarkasteleman kalastajien elämä nivoutuu yhteen myyteissä ja paikallisessa kosmologiassa esiintyvien perustavien maailmaan orientoitumisen ideoiden, kuten juurtumisen ja liikkumisen, ideoiden kanssa.

Moorean laguuni sisältää mahdollisuuden lähteä valtamerelle. Polynesianainen horisontti on laaja. Todellisuus on myös muiden olentojen, meren takana olevien saarten ja menneiden sukupolvien kokonaisuus, jossa yksilön liikkeet ovat vain yksi osa. Maisemaa voidaan ajatella Foxin nimeämänä topogeniana, kuin genealogisena polkuna, jossa käsillä oleva hetki on yhteydessä myyttiseen menneeseen ja tulevaan, eikä ihminen ole esi-isistä tai jumalolennoista irrallinen (Fox 1997b, 91). Ympäristöön sisältyvä esi-isällinen jatkuvuus vihjaa myös yhteisössä kasautuneesta tiedosta, joka nykypäivän käytännön elämässä, kuten kalastuksessa, on ympäristösuhteen osatekijä. Käytäntö ei muodostu vähempiarvoiseksi tai erilliseksi osaksi kosmologista ympäristösuhdetta.

#### 4.1. MAAILMASSA OLEMINEN

On eroja siinä, millä tavalla ihmisen kokemusta maailmassa olemisesta voidaan tulkita, ajatellaanko ihminen toimijaksi, joka kulkee maailman pinnalla ja toteuttaa siinä luontaista tarvettaan asua ja tehdä, vai ajatellaanko, että ihmisen on sitouduttava maailmaan, oltava sen sisällä ja liikuttava siinä ymmärtääkseen sitä. Heidegger (1975[1971]) esittää, kuinka ihmisen oleminen maailmassa pohjautuu maailman asuttamiseen ja siinä paikallaan olemiseen (*dwelling*), jokapäiväiseen kokemukseen tavasta olla maailmassa käytännöllisesti, rakentaen ja viljellen sitä. Ihminen on luontaisesti asuttaja. Maan, taivaan ja jumaluuksien joukossa ihmisen, kuolevaisen, on omassa rajatussa tehtävässään vain säilytettävä tämä nelijako. Heidegger esittää: Ihmiset pysyvät kiinni asioissa, säilyttävät maailman järjestyksen omilla rakentamisen ja viljelemisen toimillaan. (Heidegger 1975[1971], 148–151.)

Bourdieu (1977[1972]) jatkaa yhteiskunnan sosiaalisen todellisuuden pohjautuvan ihmisille itsestään selvään *doxaan*, jota ei kyseenalaisteta. Todellisuuden rakenteiden mielivaltaisuuden ulkopuolelle ei päästä, ja ihmiselle tulee käsitys todellisuuden rajoista ja luonteesta mielivaltaisuuden luonnollistamisen prosessissa. Näin ollen *doxa* on ikään kuin pelikentän mahdollistaja, sanaton totuus, joka asettaa diskurssin rajat. (Bourdieu 1977[1972], 168.) Bourdieun mukaan ihmisten väliset valtasuhteet tuovat esiin mielipiteitä suhteessa *doxaan* ja uusintavat rakenteita (Bourdieu 1977[1972], 168–169.) Todellisuus on immanentti, eikä ihminen näe tai pääse sen itsestäänselvyyden ulkopuolelle.

Immanentissa todellisuudessa ei ole laajaa horisonttia, jossa ajateltavina olisivat myös esimerkiksi saaret merten takana tai ihmiset, joita ei enää ole, vaan kaikki on tässä, kaikki on käytäntöä ja ihmisten välisiä valtasuhteita, eikä muuta. Bourdieun teoria kieltää reflektiivisyyden mahdollisuuden ja todellisuuden potentiaalin suuremman kosmologian mahdollistajana, ihmisen sen keskipisteessä. Sahlinsin mukaan taas polynesialaisessa kulttuurissa, niin hawaijilaisilla, maoreilla kuin tahitilaisillakin, kosmologia on aina läsnä ja arkipäivässä on myyttinen mahdollisuus (Sahlins 1985, 75). Todellisuudesta tulee merkityksellinen ohi käytäntöjen ja valtasuhteiden, ja ihmiset näkevät siinä syvällisyyttä. Käytännön elämässäkin on mukana jokin syvempi ulottuvuus ja reflektiivisyys. Sosiaalinen rakenne on kosmisen järjestyksen inhimillinen

ilmenemismuoto (Sahlins 1985, 58). Ihminen on potentiaalinen kosmologinen toimija ja näkee myös muiden olioiden toimijuuden. Moorean saaren maiseman myyttisyys ja ihmisten kohtaamat arkipäivän esi-isiin jatkumon muodostavat tapahtumat ja merkitykset omassa elämässä kertovat, että ihmisen osa maailmassa on suurempi kuin sen asuttaminen.

Toisaalta Ingold (2000) kritisoi antropologian relativistista käsitystä eri kulttuurien kosmologioista. Ingoldin mukaan antropologian relativistinen kanta mahdollistaa luonnontieteen näyttäytymisen muka objektiivisena, autoritatiivisena totuutena siitä, miten asiat todellisuudessa ovat. Ingoldin mukaan nämä molemmat näkökulmat irrottavat ihmisen maailmasta järjen perusteella irralliseksi, sen ulkopuolelle, vaikka ihmisen suhde maailmaan on juuri käytännöllinen ja perustuu sen ymmärtämiseen ruumiillisen kokemuksen, sitoutuneisuuden, kautta. (Ingold 2000, 15.) Järjen korostaminen unohtaa yhteisössä kasautuvan tiedon ja taidon olevan avain ihmisen maailmassa olemiseen. Ingold näkee, että maailman asuttamisen ideoissa, joissa korostetaan ihmisen konkreettista maailmassa olemista esimerkiksi rakentamisella, korostuu ajatus maapallosta pintana ihmisen toimille ja ihmisestä liikkumattomana. Unohdetaan, että ihminen tunnustele tiensä eteenpäin, liikkuu itse liikkuvassa ja myös erilaisia olentoja täynnä olevassa maailmassa. (Ingold 2000, 155.) Tätä suoraa kokemusta maailmasta sellaisena kuin se ihmiselle on ei tule unohtaa, kun tarkastelemme moorealaista kosmologiaa. Paikallisista myyteistä ja alkuperäkertomuksista asti huomaamme liikkeen maailmasta tiedon saamisen ehdoksi, liikkeen merkiten abstraktimmin myös osallistumista, havaintoa ja ruumiillisuutta.

## **4.2. TEORA: ELÄMÄ**

Kun lapsi syntyy, Ranskan Polynesiassa on tapana haudata lapsen napanuora ja istukka perheen talon lähelle ja istuttaa niiden päälle hedelmäpuu, jotta lapselta ei koskaan puuttuisi ruokaa. Lapselle muodostuu jo tuolloin konkreettinen side maahan. Tahitin kielellä ilmaisu *fenua tupuna* merkitsee kirjaimellisesti esi-isien maata, jossa yksilöllä on juurensa. *Fa'apu* tarkoittaa puutarhaa, maata, jota muokataan, jolle rakennetaan ja jolle istutetaan. *Fa'apu* on käsite, osa sitä suhdetta, jonka yksilö muodostaa omaan maahansa ja jolla hän konkretisoi olemassaolonsa perustan, tullen osaksi maailmaa.



Vastasyntyneen lapsen jälkeisten hautaaminen kotipuutarhaan on tapa tuoda lapsi osaksi sukunsa *fenuaa* ja *fa'apua*. Samankaltainen vertaus maasta ja elämästä löytyy maorien kielestä, jossa istukan synonyymi on *whenua*, maa, mikä viittaa esi-isälliseen äitiin (Sahlins 1985, 59). Marquesaslainen Tutana kertoo lastenlapsiensa syntymän jälkeen lähettäneensä heidän jälkeisensä Fatu Hivalle, synnyinsaarelleen.

Minun on mentävä takaisin saarelleni ja istutettava puu. On aina tämä paluu maahan. Fatu Hivalla minulla on varmasti maa, ja lastenlapsillani on maa. Syyskuussa lopetan työni Papeetessa ja palaan saarelleni muokkaamaan maatani ja istuttamaan ruokaa lapsilleni. Se on ensisijainen huoleni nyt. Haluan välittää eteenpäin tiedon, jonka olen saanut vanhemmiltani ja isovanhemmiltani kulttuurisena perintönä.

(Tutana Tetuanui, 3.1.2011, Papeete)

Dora on syntynyt 1940 Raiatealla. Hän kertoo tarinan, kuinka hän lapsena Raiatealla ihmetteli, miksi perhe ei voinut vierailla Huahinella, Doran isovanhempien kotisaarella. Matkalla Tahitille ja muille saarille ja lautan pysähtyessä Huahinella, perhe ei voinut laskea jalkaansa saarelle, vaan täytyi pysytellä laiturilla. Vasta myöhemmin Dora ymmärsi, että hänen isovanhempiensa kohdistui *tapu*, kielto, jonka vaikutusvaltainen perhe saarella oli asettanut ja jonka vuoksi Doran isän oli äidin kuoltua täytynyt lähteä Huahinelta ja muuttaa Raiatealle. *Tapu* esti Doran perhettä palaamasta saarelle, isoäidin maalle. Lopulta jäljellä oli enää yksi isän sisko.

Pyysin tätiäni luopumaan *tapusta*, rikkomaan lupauksen, jonka hän oli antanut isoäidillemme ja menemään takaisin Huahinelle. Hän palasi Huahinelle 82 vuoden ikäisenä, lähdettyään saarelta 15-vuotiaana. Ja Huahinella löysimme isoäidin maan ja haudan ja saimme maan takaisin. Nyt pikkuserkkuni huolehtii siitä. Emme voi antaa sitä pois noin vain, jollekin muulle.

(Dora Sommers, 30.12.2010, Moorea)

Tutanan ja Doran sanoissa näkyvät sekä käytännön tuomat luonnolliset oikeudet maahan ja maan konkreettisen muokkaamisen merkitys maanomistuksessa että laajempi mytologinen, esi-isiin viittaava kertomus, jonka osia Tutana ja Dora ovat. Oleminen uusintaa ja tuo todeksi kosmologiaa. Maasuhde on perustava tekijä ihmisen omassa historiassa, joka liittyy aina osaksi laajempaa kokonaisuutta, perhettä ja sukua. Tahitilaisessa kulttuurissa maa ja meri ovat kuin isä ja äiti, jotka ruokkivat ja antavat

elämän (*teora*). Maa on arvokkainta. Sen avulla ihminen selviää elämässä ja huolehtii jälkeläisistään, se antaa myös moraalisen ja henkisen kuulumisen tunteen (Kahn 2000, 10). Ilman maata yksilö on juureton, arvoton. Ajatus maasta elämän antajana menee materialistisen ja instrumentaalisen käsityksen taakse. Ihmisillä on tunteen tasolla suhde maahan. Jumalten synnyttämiin saariin vaihtelevine maisemineen liitetään hedelmällisyyttä ja huolehtivaisuutta. Moorealla vuoret saivat raskaana olevan naisen muotoja. Maisema ei ole vain kokonaisuus tiloja ja resursseja.

Entä miten maahan heijastuu matkanteko, meri ja liike, koko polynesianlaisessa kulttuurissa myös olennainen nomadisuus? Polynesianlaisessa kulttuurissa ihmisten sosiaaliset suhteet ylittävät alueiden rajat ja paikallaan olemisen. Tutanen ja Doran kertomuksissa keskeistä on tunne alkuperästä, joka konkretisoituu perheellä säilytettävänä maana, vaikka molemmat naiset asuvat tällä hetkellä toisilla saarilla. Liikkuminen ja muuttaminen on ollut tavallista molempien perheissä. Dora kokee tärkeäksi isoäidin maan pitämisen perheessä, vaikka hän on itse syntynyt toisella saarella kuin isovanhempansa. Polynesiassa ihmisten elämän polut vievät tavallisesti muille saarille tai jopa mantereille. Mutta se ei tarkoita irrottautumista alkuperästä, sillä liikkuminen muiden saarten välillä on joustavaa, ja sukulaisverkostot ulottuvat laajalle. Perheenjäsenten kesken on kuitenkin sovittava, kuka huolehtii maasta, jos itse ei ole paikalla. Parhaimmassa tapauksessa ihminen aina jossain vaiheessa elämänsä myös palaa juurilleen. Kertomukset alkuperästä ovat tärkeitä, sillä ne jäljittävät yksilön juuria ja tuovat ne osaksi nykyisiä ja myöhempiä sukupolvia. Samalla kertomukset luovat nykyhetken, sen missä ihminen on "nyt", osaksi suurempaa, yksilön ylittävää kokonaisuutta, minkä osoittaa myös seuraava tarina.

Marquesaslainen Tutana kertoo tarinan siitä, miten hän ryhtyi tekemään *tapaa*, kasvien kuiduista valmistettavaa kangasta:

Vasta kun saavuin tuohon laaksoon Fatu Hivalla, jossa tunsin olleeni aiemmin, halusin ryhtyä valmistamaan tapaa. Olin siellä auttamassa arkeologiryhmää ja kaikenlaisia kummallisia asioita tapahtui. Kysyin itseltäni, miksi. Menimme toverini kanssa kävelylle. Se oli laakso täynnä oksia ja pensaikkoja. Yhtäkkiä kuulin villisikojen karjuntaa metsästä. Olimme kamalan peloissamme, joten päätimme ottaa toisen reitin. Istuimme kivisen aidan päällä ja puhuimme toisesta reitistä kun yhtäkkiä, noustuani ylös, kuulin

takanani äänen, "klak, klak!". Se oli löyhässä ollut kivi, jonka päällä olin istunut. Huomasin, että se oli *tapan* tekemiseen käytetty kivi!

Myöhemmin halusin mennä kalaan. Valitsin reitin, joka vei kuivunutta joenuomaa pitkin. Näin maassa neliskulmaisen muotoisen, puoliksi hiekkaan hautautuneen kiven. Sekin oli *tapa*-kivi ja otin sen mukaani. Tämä oli selvästi laakso, jossa naiset olivat ennen valmistaneet *tapaa* ja jättäneet kivensä sinne. Kun menin kalaan, sain saman tien 20 kalaa, noin vain! Menin rantaan ja jätin ne varjoon kun samalla suuri aalto ilmestyi tyhjästä, vain yksi aalto, ja minun täytyi juosta korkeammalle pakoon. Aalto vei kalat mukanaan. Samassa näin alempana ryhmäni erään arkeologin nousevan polkua, joka vei kukkulalle, missä olin. Odotin ja odotin, mutta häntä ei kuulunut. Lopulta hän ilmestyi, mutta hänen kasvonsa olivat veressä. Hän kertoi vain tunteneensa iskun selässään. Kysyin itseltäni: "Miksi näin käy? Miksi saan näitä huonoja merkkejä? Tässä paikassa täytyy olla jotain, mitä vanhempani eivät muistaneet kertoa minulle." Menin myöhemmin äitini luo ja kysyin: "Missä minut siitettiin?" Hyvin uskonnollisena ihmisenä äitini kieltäytyi vastaamasta kysymykseen, joten menin isäni luo. Isäni kertoi, että minut oli siitetty juuri tuossa samassa laaksossa, missä olin ollut, missä isäni ja äitini olivat eläneet nuoruudessaan, kun äitini initioitiin *tapan* tekemiseen. Tämän osan historiastani vanhempani olivat unohtaneet kertoa minulle, tärkeimmän osan. Nyt tiedän paremmin, miten minun täytyy toimia, jos palaan tuohon laaksoon. Voin tehdä uhrauksia, käyttäytyä eri tavalla. Kun kuulin tämän tarinan laaksosta, halusin alkaa valmistamaan *tapaa*.

(Tutana Tetuanui, 3.1.2011, Papeete)

Sahlins selittää, että yhteiskunnassa ovat vuoropuhelussa kulttuurinen järjestys rakenteena ja elettyinä. Ihmisen kokemus maailmasta, *praxis*, ei rajoitu käytäntöihin ja itsestään selvään, konkreettisesti annettuun *doxaan*. Sitä vastoin konkreettinen elämä on merkityksellistä sellaisenaan. Kokemus maailmasta muodostuu kokonaisvaltaiseksi ja rajoittamattomaksi. Strukturi löytyy sekä konventiossa että käytännössä, mutta eleyssä elämässä kulttuuriset kategoriat joutuvat aina riskiin. Vanhat merkitykset saavat uusia konnotaatioita ja kulkeutuvat kauemmaksi aikaisemmasta merkityksestään. Sahlinsin mukaan sosiaalisessa järjestelmässä kulttuuriset kategoriat sekä tuotetaan uudelleen että ne varioituvat. (Sahlins 1985, ix.)

Liikkuminen on tärkeää ihmiselle myös kokemuksena, sillä aktiivisen maailmassa liikkumisen kautta tulee tieto ympäristöstä (Ingold 2000, 230). Ihminen on kokija.

Tutanan kertomuksesta huomamme, kuinka hän korostaa juuri omaa toimijuuttaan tarinassa ja omaa vaikutustaan tapahtumien kulkuun. Tutanan kertomus on osoitus siitä, kuinka Sahlinsin huomioiman elämän suuremman kosmologisen ulottuvuuden lisäksi myös yksilön kokemus on yhtä merkityksellinen kuin sen myötä avautuva koko yhteisön merkitysmaailma ja maailmankuva. Yksilön kokemukset osana yhteisön maailmaa korostuvat myös esimerkiksi seuraavan luvun kalastajien kertomuksissa.

#### 4.3. YHTEISKUNNAN SYNTY

Tahitilaisessa kosmologiassa jumalat, esi-isät, ihmiset ja luonnonelementit muodostavat katkeamattoman ketjun. Ihmisten, esi-isien henkien ja jumalten välillä vallitsee yhteys. Tahitilaisessa alkuperämyytissä alussa vallitsi kaaos ja epäjärjestys, josta ainoastaan saattoi syntyä järjestys ja rauhallinen yhteiskunta. Ensimmäinen entiteetti ja henki, Ta'aroa, loi itsensä ja kaikki ensimmäiset olennot. Mittaamattomia aikoja Ta'aroa kellui yksin avaruudessa ja pimeydessä eräänlaisten kuorten ympäröimänä. Hän kyllästyi yksinäisyyteen ja murtautui ulos kuoristaan, joista syntyivät maailman perustukset. (Henry 1985[1928], 336–338.) Ihmiskunta syntyi vasta verrattain myöhään monien muiden entiteettien, kuten kasvillisuuden, eläinten ja erilaisten jumalten jälkeen (Oliver 1974, 49).

Myytit kertovat ihmisten asettumisesta aloilleen matkanteon jälkeen. Myytissä Tahitin synnystä saari kellui alkujaan kalan muodossa, irrottuaan maasta, Tahaan ja Raiatean saarista (*Tā-hiti*: siirretty [Henry 1985 [1928], 437]). Saaren väestön muodostivat soturit (*aito*). Heidän täytyi lopulta meren jumalan kirveen avulla leikata saarikalan kidukset poikki, jolloin se asettui paikalleen ja yhteiskunta saattoi muodostua. (Oliver 1974, 53.) Henryn mukaan Tahitin läheistä Mooreaa, toiselta nimeltään Aimeo, tai Aimeho on myös kutsuttu nimellä *Aimeo i te rara varu*, kahdeksan säteen Aimeo, sillä vuoret jakavat saaren luonnostaan kahdeksaan alueeseen. Joskus Mooreaa on kutsuttu myös nimellä Fe'e, mustekala. Aiemmin Mooreaa kutsuttiin pikku-Tahitiksi (Tahiti-iti) ennen kuin Tahitin saaren Tai'arapu sai saman nimityksen. (Henry 1985[1928], 89.) Moorea oli Tahitin karkurisoturien turvapaikkana.

Moorea esiintyy Tahitin, suuren kalan, myytissä seuraavasti (kääntämänäni kirjan englanninkielisestä käännöksestä suomeksi):

*Pikku-Tahiti, Mo'orea (vesa)!*  
*Mo'orea, mustekalaan verrattu*  
*Kahdeksan vuoristosäteen Mo'orea*  
*Jakaen saaren kahdeksaan alueeseen*  
*Mo'orea, tuulen iskemä*  
*Maa, joka putosi kypärän ylle*  
*Ja seurasi horisontissa siintävän Suur-Tahitin synnyssä*  
*Pikku-Tahiti, ensiksi jumalten valaisema*  
*Maa, jota asutti kuningas Ra'apoto*  
*(Pieni-pyhyys, jumala),*  
*Kun Suur-Tahitilla ei ollut jumalia;*  
*'Aimeo (Turvassa syövä), rauhan peti soturille;*  
*Sinne pakenivat soturit, kun heitä Suur-Tahitilla takaa-ajettiin.*  
(Henry 1985[1928], 435–436.)

Myyteistä erottuu, kuinka saaret ovat olleet yhteydessä toisiinsa jo aikojen alusta. Tahitilla ja sen saarilla liikkuvuus on merkinnyt pohjimmiltaan yhteiskunnan mahdollistamista, tapaa, jolla se muotoutuu ja säilyttää jatkuvuutensa. Juurtuminen ja liikkuminen ovat Moorealla sekä muilla Tahitin saarilla perustava symbioosi. Matkustavista ja uusille saarille asettuneista päälliköistä muodostuu polku, jossa esi-isät ja nykypäivän ihmiset kohtaavat toisensa ja saarten väliset allianssit muodostuvat (A-L. Siikala & J. Siikala 2005, 126). Päälliköt ovat polynesiaalaisessa kulttuurissa yleensäkin muukalaisia. Polynesiaalaisessa yhteiskunnassa valta saapuu ulkopuolelta ja on sisäsyntyisesti vieras tai outo käsite yhteiskunnille, ylittäen tavalliset ihmisyyksilöt. Valta, muiden ihmisten hallitseminen, on barbaarista, eikä siten voi sijaita yhteiskunnassa itsessään. Kansa puolestaan voi milloin tahansa, päällikön epäonnistuessa sitä palvelevassa tehtävässään, kumota päällikön ja tehdä tyhjäksi hänen yrityksensä, jos niiden katsotaan olevan itsekkäitä. (Sahlins 1985, 80.)

Sahlinsin mukaan järjestys voi syntyä vain kaaoksesta. Päällikkyys ja yhteiskunnan järjestys syntyvät epäjärjestyksestä, päällikön epämoraalisuudesta tai kammottavista teoista. Yhteiskunnan syntyessä koko maailmankaikkeus syntyy uudelleen ja päällikkö

ilmenee jumalana. Matkaava päällikkö nai paikallisen naisen ja asettuu paikalleen, kesyyntyä. Hänen jälkeläisensä jatkavat matkaamista ja yhteiskunnan laajentamista muille saarille. Yhteiskunnan elämä muodostuu toisiaan täydentävistä vastakkaisuuksista ja eroista; mies–nainen, meri–maa, sota–rauha, liikkuminen–paikallaan oleminen... (Sahlins 1985, 80–90.)

Pitkien matkojen taittaminen merellä ja asettuminen muille saarille on ollut olennainen osa Tahitin ja Polynesian saarten kansoja, jotka eivät ole jähmettyneet yhteen kylään tai saareen, vaan pikemmin dynaamisesti levinneet koko valtameren alueelle. Nykyään lentoreitit saavuttavat pienimmätkin asutut atollit. Perheenjäsenet ovat saattaneet muuttaa myös kauemmaksi, kuten Pohjois-Amerikkaan tai Ranskaan. Näihin kauempiinkin sukulaisiin pidetään ahkerasti yhteyttä. Polynesianlaiset navigoijat ajattelivat, että maa tulee heidän luokseen pikemmin kuin että he menisivät kohti maata. Matkustajat itse olivat kuin pysähtyneenä maisemassa. Toisin sanoen matka itsessään oli jo päämäärä, polynesianlaisten tapa olla maailmassa (J. Siikala 2001, 34). Länsimaisessa ajattelussa liikutaan yleensä jotain kohti, "löydetään". Polynesianlaisessa matkanteossa maan olemassaolo ja sen ilmestyminen on aina ollut itsestäänselvyys. Valtameret ovat olleet yhdistävä reittejä saarten välillä. Erään informanttini mukaan matkat kestivät kuukausia, vuosiakin. Asetuttiin jollekin saarelle ja jatkettiin taas matkaa, kun ruokavarastoja oli tarpeeksi ja siat lihotettuja. Kaikki kuljetettiin mukana. Eri saaret määräisivät matkaa. Matkustus tapahtui saarten ehdoilla, jossain oli aina maata ja sen olemassaolo oli varmaa.

Etenkin itäisessä Polynesiassa, kuten Cookin ja Tahitin saarilla, liikkumista ja matkustamista, jonka konkreettinen symboli on kanootti, on korostettu paikallaan oloon nähden enemmän. Itäisen Polynesian kulttuureissa ja mytologiassa vahvana esiintyvää kanoottia voidaan pitää totaalisena sosiaalisena yhteiskunnan symbolina. Harri Siikalan mukaan itäisen Polynesian kulttuurit ovat niin kutsuttuja asuttajayhteiskuntia (*settler societies*) verrattuna läntisen Polynesian, kuten Samoan alkuperäisyhteiskuntiin (*origin society*). Esimerkiksi samoalaisessa uskomuksessa on vahva oletus, että ihmiset ovat alunperin Samoalta, kun taas myöhemmin asutetun itäisen Polynesian mytologiassa kansojen ajatellaan olevan peräisin myyttiseltä Havaikin saarelta. (H. Siikala 2008, 101–122.) Oletus matkan ja muuttamisen tärkeydestä ihmiselämälle nykypäivässä tuo todeksi alkuperäistä myyttistä matkaa Havaikilta, spirituaalisesta kodista kohti nykyistä

asuinpaikkaa. Ihmisen tapa on matkustaa Havaikilta merten yli kohti asutettavaa saarta (Sahlins 1985, 60).

Jukka Siikalan mukaan eri puolilla Polynesiassa paikka ja liikkuvuus saavat eri merkityksiä, sillä paljon matkustavissa, nomadisissa kulttuureissa kulttuurin paikka on "se missä tapahtuu", kulttuuria eivät rajoita rajat. Eroja on siinä, miten yhteiskunnat jakavat jäseniään, esimerkiksi, miten työ jakautuu sukupuolten kesken. (J. Siikala 2001, 41.) Siikala väittää, että kansallisvaltion viranomaisten sekä karttojen laatijoiden on ollut vaikea ymmärtää kulttuurien nomadisuutta. Polynesiassa juuri meri, valtion ja kolonialistisen vallan näkökulmasta tavoittamaton elementti, on mahdollistanut sen, että kulttuuri ei koskaan jähmettynyt yhteen paikkaan, vaan on sijainnut "kaikkialla". Polynesialaisessa kulttuurissa puu ja kanootti esiintyvät myyteissä uudelleen ja uudelleen. Myyteissä esiintyvä puu edustaa genealogista jatkuvuutta, yhteiskunnan laajentumista, paikkojen yhteenliittymistä sekä maan ja taivaan yhteyttä, jopa enemmän kuin ihmisten juurtumista tietylle saarelle. Kanooteilla tehtävät matkat ja puun kasvamisen edustavat yhteiskunnan jäsenten asuttamaa aikaa ja tilaa, kollektiivisesti merkityksellistä sosiaalisen elämän sfääriä. (J. Siikala 2001, 33.)

Damon (2008) väittää, että kanootit ovat toimineet vastauksena ongelmaan, kuinka hoitaa sosiaalisia suhteita ja riippuvuuksia hajallaan olevien Tyynenmeren saarten välillä, kuinka selviytyä alueen haastavissa ja joskus kaoottisissakin ympäristöolosuhteissa. Suuri kiinnostus ja tieto veneiden rakentamisesta ja niissä käytettävistä puista Damonin tutkimassa Papua-Uuden Guinean Milne Bay -provinssissa kertoo veneiden olevan enemmän kuin objekteja. Keskeisinä kulttuurin symboleina ja saarten välisen Kula-vaihdon mahdollistajina ne ovat myös myyttejä, sillä niissä käytetty puu sekä kiinnostus niiden estetiikkaan ja teknisiin yksityiskohtiin tekevät veneestä eräänlaisen muodon ja mallin todellisuudelle. Lisäksi veneet käyvät läpi muutoksen, jota määrittävät eri Kula-alueilla käytetyt materiaalit sekä olosuhteet, joissa niitä käytetään. (Damon 2008, 138–139.) Veneet ovat tapa synnyttää yhteiskunnan sosiaalisia, vastavuoroisia suhteita. Damonin mukaan veneet ovat monimutkaisia kommuunikaatioteknologioita, joiden ansiosta sanat, ihmiset ja tuotteet kommunikoivat toisiaan täydentävissä suhteissa eri saarten välillä. Damonin tutkimassa Milne Bayssa veneet ja matkanteko ovat perustava olemassaolon ja yhteiskunnan selviytymisen ehto. (Damon 2008, 125.)

#### 4.4. LIIKKUMINEN LAGUUNISSA

Reitit merellä ja käsitykset laguunista ja valtamerestä eri paikkoina on tärkeä tunnistaa osaksi moorealaista tietojärjestelmää. Myyteissä esiintyvät liikkumisen ja juurtumisen ideat konkretisoituvat näkemyksissä, joita esimerkiksi valtameren ja laguuniin liitetään. On eri termejä sille, missä osassa maisemaa liikutaan. Tahitin kielellä sana *moana uri uri* merkitsee keskellä valtameraa olemista niin, ettei maata näy. Kun polynesialaiset matkasivat saarelta toiselle, he kääntyivät avomerellä taivaan, tähtien, pilvien, sateiden ja lintujen puoleen. Kanootissa oli aina mukana joku, jolla oli näkijän lahja ja joka pystyi suunnistamaan kohti maata sielläkin, missä ei maata ollut näkyvissä. Moorealaiset erottavat toisistaan koralliriutan (*e ea au*) rajaaman laguunin (*tei roto*) ja valtameren (*moana*). Vaikka laguuni on osa merta, se on "sisäpuolella" (*tei*: avomeri, *roto*: sisällä) ja siten mentaalisestikin hyvin erilainen ympäristö kuin muu meri. Olihan se myös osa saaren vanhaa resurssijärjestelmää. Valtameri on vieraampi ja kunnioitusta herättävämpi, yksinkertaisesti suurempi maininkeineen, tuulineen ja virtauksineen. Se on syvä ja sininen.

Moorealla kalastajat ovat juurtuneita saareensa. Samalla he edustavat liikkuvaisuuden oletusta ja painottavat meren vapautta. Kalastajaperheet, jotka asuvat Opunohun lahden ympärillä eivät useinkaan lähde kotilahtaan kauemmas kalaan. Merellä ei ole varsinaisesti yksityisiä kalastusalueita, mutta eri puolilla saarta asuvat yhdistetään usein omiin alueisiinsa, jotka eivät kuitenkaan ole rajattuja, vaan saattavat ristetä ja kohdata. Vaiheren kylän asukkaat eivät lähde vastapäisen Papetoain kalastajakylän edustalle kalaan. Naapurisopu pätee myös laguunissa. Sopiva etäisyys ja pysytteleminen vakiintuneilla alueilla on tavanomaista. Kalastusalueet kodin lähellä ovat tutumpia paikkoja, vaikka on myös kalastajia, jotka vaihtelevat kalastuspaikkaa lähes päivittäin ja tuntevat alueet koko saaren laajuudelta. Sisaruks (biologiset ja adoptio), vanhemmat, isovanhemmat, tädit, sedät ja serkut elävät yleensä lähekkäin ja limittäin. Varsinaista ydinperheen käsitettä ei Moorealla ole, vaan perhe on laajennettu.

Kalastajan perheessä voi olla yli kaksikymmentä jäsentä, jotka syövät saadun kalan. Perheiden pakastimet ovatkin yleensä täynnä kalaa. Ylijäämä myydään tien varrella. Usein kalastajaperheen tuttavat ostavat siltä kalaa ja tilaavat sen jo hyvissä ajoin aamulla ennen töihin menoa, voidakseen hakea sen illalla kotimatalla. Kalastuksen,



kalastettiin sitten itselle tai myyntiin, pitää soveltua omavaraisen kalastuksen aikatauluihin. Informanttini esimerkiksi piti kiinni tavastaan lähteä kalaan aikaisin aamulla ja palata keskipäivään mennessä kotiin, jolloin saattoi kuluttaa loppupäivän, "miten haluaa". Tärkeintä hänen mukaansa oli elämän vapaus, joka kalastukseen liittyy. Laguuni on osa kotivesiä. "*Je connais mieux chez moi.*" "Tunnen parhaiten kotini", eräs moorealainen kalastaja sanoi viitatessaan kotinsa lähellä oleviin vesiin.

Laguuni on matala, *papau*. Veden laatu ja liike on erilainen laguunissa ja sen ulkopuolella. Riutan avomerren (*tei tuku*) puolella "liikkuu enemmän", kuten informanttini selitti. Myös vedenpaine on tämän johdosta voimakkaampi riutan ulkopuolella, minkä kalastaja tuntee sukeltaessaan. Joskus riutan ulkopuolelle ei voi mennä lainkaan maininkien korkeuden takia. Jos maininki on saaren toisella puolella korkea, toisella puolella riutan ulkopuolella on tyyntä. Maininkien suunta riippuu vuodenajan tuulesta. Austraalian kesän aikana, marraskuusta huhtikuun loppuun, tuulen suunta on pohjoinen, *to'erau* ja siitä eteenpäin eteläinen, *mara'amu* ja maininkien suunta vastaava. Pienet tasapainotetut kanootit, joita useimmilla Moorean kalastajilla on, eivät sovi avomeriolosuhteisiin. Haastattelemani vanhemman kalastajanaisten mukaan avomerellä on paljon "vaarallisempaa" kuin laguunissa. Miesten lisäksi naiset ja lapsetkin kalastavat yhtälailla laguunissa, kun taas avomerellä kalastavat lähinnä miehet.

Riutan aukko, *ava*, on portti kahden veden välillä ja tie saarelta kohti aavaa ulappaa. Riutta-aukkohan on myös eräs *maraen* elementti ja tärkeä osa saarta. Riutan aukko myös esiintyy alussa kuvatussa runossa. Se on alunperin syntynyt jokien tuoman makean veden seurauksena. Koralli ei kestä makeaa ja viileää vettä, minkä vuoksi se on eroosioitunut jokien kohdalta ja siihen on tullut aukko. Sitä kautta kalat tulevat laguuniin tai uivat sieltä pois, joten ne ovat suotuisia paikkoja kalastukselle. Raikkaan vetensä ja virtauksensa vuoksi ne ovat moorealaisten kalastajien mukaan myös ravinteikkaita paikkoja, joissa kalat viihtyvät. Nousu- ja laskuveden aika, kun vesi virtaa voimalla riutta-aukoissa, on myös saalistuksen aikaa, jolloin kalat kulkevat virran mukana ja suuremmat saalistavat pienempiä kaloja.

Kuulin usein puhuttavan tästä pienempien ja suurempien kalojen muodostamasta syömislogiikasta. Laskuveden aikaan monet kalat odottavan aukon avomerren

puoleisella sisäänkäynnillä ja syövät laguunista tulevia ravinteita. Puhutaan usein siitä, kuinka kalat tulevat laguuniin avomereltä, eräänlaisina vierailijoina ulkopuolelta. Kalojen liikkeet vertautuvat näin ajatukseen saarelle tulosta tai sieltä lähtemisestä ja niihin liitetään muutenkin inhimillistä käytöstä, mistä lisää seuraavassa luvussa. Vuodenaikojen mukaan vaihtelee, mitä kalaa laguunissa milloinkin on, joskin jotkut kalat elävät siellä läpi vuoden. Kalastajat kertoivat usein liikkeistään merellä. Sukeltajakalastajat kertoivat sukellussyvyyksistään. Yhtä lailla kerrotaan tarinoita saarelta lähtemisestä tai sinne palaamisesta.

Dora kertoo tarinan esi-isistään, Raiatean kuninkaallisista veljeksistä, joista toinen lähti Bora Boralle naidakseen serkkunsa. "Hän otti kiven perheen *maraesta*." Miksi? "Koska kuninkaallisen morsiusparin täytyi rakentaa *marae* konkretisoidakseen liittonsa ja sen voi rakentaa vain alkuperäisestä *maraesta* otetun kiven ympärille."

(Dora Sommers, 30.12.2010, Moorea)

Kuten Jukka Siikala (2001, 38) esittää, tärkein asia, joka ihmisen on vietävä mukanaan saarelta lähtiessään, on symboli yksilön oikeasta paikasta ja polusta, ja kivien kuljettaminen uusiin paikkoihin merkitsemään yksilön konkreettista alkuperää on ollut silloin myös Tahitilla keskeistä. Kivi on ajallinen ja kosmologinen symboli, joka antaa yksilölle oikean paikan maailmankaikkeudessa. Yksilöt liikkuvat rajattomassa paikassa, tila-ajassa, ja saapuminen yhtälailla kuin lähteminenkin, yksilön liittyminen paikkaan ja muihin ihmisiin, tuodaan esiin rituaaleissa, joissa matkalaiset toivotetaan tervetulleiksi saarelle tai saatetaan matkaan ripustamalla heidän kaulaansa kukkaseppeleitä tai simpukkakaulanauhoja, saarten tuttuja tuotteita. Nämä symbolit, kukat, simpukat kuten kivetkin, herättävät kollektiivisen muistin, jossa tila-aika on jaettu. On olemassa sosiaalinen yhteys läpi ajan ja avaruuden. Tässä kulttuurin käsitteellisessä maailmassa yhteiskunta sisältää myös jumalat, henget ja ihmiset muissa paikoissa, jolloin voidaan sanoa kulttuurin varsinaisen paikan sijaitsevan käsitteissä ja kategorioissa pikemmin kuin eksaktissa maantieteellisessä sijainnissa. (J. Siikala 2001, 37–39.)

Yksilö matkaa läpi elämänsä. Lähtemistä ja saapumista voi ajatella jatkumona. Saapuminen maailmaan ja sieltä lähteminen esiintyvät yksilön elämän aikana toistuvassa saapumisen ja lähdön syklissä ja yhteydessä, joka muodostuu esi-isiin, jo lähteneisiin, alkuperän kautta. Joka puolella pilkottava meri muistuttaa siitä, kuinka

joku voi aina lähteä tai saapua. Lähtijän kaulaan ripustetut simpukkakaulanauhat ovat lupaus, että jonain päivänä hän palaa ja tapaa uudelleen ne ihmiset, joihin hän suhteet loi.

## **5. MOOREALAISET KALASTAJAT**

Tieto Moorean laguunista, merestä ja kalastuksesta pohjautuu kokonaisvaltaiselle näkemykselle Moorean maisemasta ja tilasta ja on jatkoa edellisen luvun kosmologisiin reflektioihin. Tieto kalastuksesta ja kohdatuista kaloista osoittaa ihmisen osan maailmassa olevan suuri, mutta ihminen on myös alisteinen ja vastuullinen maailmankaikkeuden laeille, todellisuudelle, jossa muillakin olennoilla on vaikutusvaltaa. Moorealla kalastajat eivät ole eroteltu ammattiryhmä, sillä kaikki voivat kalastaa ja kalastus on arkista toimintaa. Moorealla tieto kalastuksesta on käytännöllistä ja spirituaalista tietoa laguunista ja valtamerestä, niiden muuttuvasta ympäristöstä ja olosuhteista. Reitit merellä ja traditionaalinen tieto siitä ympäristönä kuuluvat kalastajien jokapäiväiseen elämään ja liittyvät ympäröivään maisemaan vuorineen ja kuun kiertoineen. Moorealla kesti aikansa ennen kuin opin tuntemaan, missä "kaikki" ovat Vaiheren kylässä, Opunohun lahden rannalla, missä itsekkin asuin. Etsiessäni kalastajia näin vain puiden varjossa rannalle vedettyjä kanootteja. Kuukautta myöhemmin tiesin jo, että kalastajat Moorealla lähtevät kalaan joko aikaisin aamulla tai auringon laskiessa.

Keitä ovat moorealaiset kalastajat? Mikä on tämä yhteisö, jota kenttätyössäni tutkin? Kerron kalastajista ihmisinä, joiden ympäristösuhde muodostuu mereen ja laguuniin liittyvän tiedon ja taidon kautta. Heidän elämässään korostuvat Ingoldin mukaisesti maailmassa tiensä löytäminen, suora kokemus ja kasautuva tieto siitä (Ingold 2000, 22). Kalastajien tieto ja elämä liittyvät koko yhteisön historiaan ja kosmologiaan ja edustavat siten moorealaista ympäristösuhdetta ja yhteisöä laajemmin. Tässä luvussa tuon esiin, kuinka kalastajat ovat vaihteleva joukko ihmisiä. Kalastajan ikä tai tekniikka, jossa hän on harjaantunut, kalat, joita hän kalastaa tai hänen asemansa yhteisössä vaikuttavat esimerkiksi siihen, millaisia ajatuksia hänellä on kalastuksesta ja laguunista yleensä kalastuksen ravinnon hankinnan ja elatuksen tuovan sisällön lisäksi. Onko

kalastus hänelle urheilua, elämäntapa vai sukupolvien jatkuvuudelle olennainen traditio, jolloin laguunin tulevaisuuskin nousee tärkeäksi kysymykseksi.

## 5.1. VAIHEREN KYLÄ

Eräänä aamuna kanootti lipuu hiljaa tyynellä vedenpinnalla. Opunohun lahden ympärillä Moorean vehreät vuoret peittyivät varhaisen aamun utuun. Päivästä on tulossa pilvetön. Roland tähyilee veden välkkeen läpi kohti pohjaa. Etsimme *aturea*, kalaa, joka liikkuu suurissa parvissa ja esiintyy Moorean laguunissa vain 3-4 kertaa vuodessa, yleensä silloin kun kauempana merellä salamoit. Kun parvi nousee pintaan, heitetään verkko veteen. Katselen metrien päässä hämmöttävää pohjaa. Vedenpinnalla näkyy silloin tällöin kuplia tai pieniä vesisuihkuja, joita erilaiset kalat aiheuttivat. Mere osoittaa kauemmas: Tuolla ui merikilpikonna. Yritän nähdä sen, mutta en huomaa mitään. Hetken aikaa kaloja tähyiltyämme kanootti ohjataan rantaan. Jään Meren kanssa odottamaan, kun Roland lähtee läheiselle vuorelle ja kiipeää mangopuuhun. Isoisä opetti hänelle aikoinaan, että kalat näkyvät korkealta ja siksi niitä tulee välillä tähtyä puusta käsin. Mere ja Roland tietävät kalojen käyttäytymisen. Tieto kalastuksesta on kulkenut Rolandin perheessä jo monessa sukupolvessa. Hän on oppinut kaiken kalastuksesta isovanhemmiltaan. Roland lähtee Meren kanssa kalaan melkein joka aamu. Keskipäivään mennessä palataan kotiin. Edellisenä päivänä Roland ja Mere olivat saaneet yli kolmesataa *aturea*. Saalis oli jaettu Rolandin ja Meren perheiden kesken. Loput kaloista myytiin, 20 kalan nippu maksaa 1000 Ranskan Polynesian frangia, noin kahdeksan euroa. Ansaituilla rahoilla voi hankkia hieman elämän välttämättömyyksiä, kuten leipää ja sokeria.

(Moorea, 10.2. 2011)

Roland, tai Fati, joksi häntä perhepiirissä kutsutaan, asuu äitinsä, tyttärensä, serkkujensa ja sisarenlastensa kanssa Opunohun lahden rannalla, vuoren puolella tietä. Pienen kaksikerroksisen talon edustalla on muutamia kuntoiluvälineitä. Joka aamu ennen kalaan lähtöä Roland vie sisarenpoikansa kouluun skootterilla ja hakee kaupasta tuoreen patongin. Toisella puolella tietä, vastapäätä Rolandin taloa, asuu hänen serkkunsa Mere perheineen. Lähistöllä asuu myös esimerkiksi *mami* Jeanne, heidän isoäitinsä. Keskellä pihapiiriä kasvaa korkea *uru*-puu (leipäpuunhedelmä). Rolandin pitkä sininen kanootti on ripustettuna molemmista päistään veden rajassa kasvavassa puussa, pienellä hienohiekkaisella rannalla. Puiden oksilta riippuu eri pituisia ja eri reikäisiä verkkoja, joita Rolandilla on yleensä aina pari kappaletta kanootissa mukanaan. Rolandin

isovanhemmat olivat olleet kalastajia ja hän ainoana perheestään oli päättänyt jatkaa täysipäiväisenä kalastajana, seurata isovanhempien oppeja. Rolandin sisarukset tekevät muuta työtä, mutta osallistuivat myös kalastukseen. Roland on perheen pää ja vastuussa heidän ruokkimisestaan. Roland lähtee kalaan yleensä kahdeksan aikaan aamulla ja palaa keskipäivään mennessä kotiin. Sunnuntai on pyhäpäivä, eikä silloin kalasteta.

Yleensä, kun olin Rolandin mukana kalassa, mukana oli aina joko Mere tai jokin muu perheenjäsen, kuten Rolandin sisko Sabine. Joskus Rolandin pitkässä sinisessä kanootissa oli paljon väkeä. Kalastuksella ravinnon saaminen oli perheen yhteinen tavoite, mutta kalastus oli myös sosiaalista toimintaa. Roland suunnisti aina kotilahtensa pohjukkaa kohti. Siellä myös alueen kalastajat, pieni Vaiheren kylän kalastajayhteisö, tapasivat toisiaan ja huutelivat kanooteistaan kuulumisia. Iltaisin sama naapurusto pelasi lahden rannalla petankia. Lahti ja sen rannat olivat täynnä sosiaalista elämää. Kun Roland veti kesken kalastuksen kanoottinsa rantaan mennäkseen tähyilemään kaloja korkealta, oli se samalla tauko ja mahdollisuus tavata ohi ajelevia tuttavvia, jotka usein pysähtyivät hetkeksi jutustelemaan Rolandin ja Meren kanssa.

Ennen pitkää Opunohun lahden rannalla Vaiheren kylässä asuvat ihmiset oppivat tunnistamaan myös minut, ja missä olin. Suuri kiinnostus asuinpaikkaani ja asuinviihtyvyyttäni kohtaan osoitti, miten tärkeää myös tuttavilleni oli tietää, mistä tulin ja minne olin menossa. Kulkureittini tuli tutuksi, tervehdittiin puolin ja toisin. Ymmärsin, että Moorealla yksilö heijastuu osana suurempaa kehystä, kotia sekä muita ihmisiä. Irrallisuus on kummallista. Yksinäisyys on kummallista. Tuttavaperheeni Loanan ja Rolandin perhettä asui koko lähialueellani, Opunohun lahden itärannalla, ja sain tuntea heidän lämpimän vieraanvaraisuutensa koko oleskeluni ajan.

Usein minulta kysyttiin, olinko tullut Moorealle aivan yksin, ilman miestä, perhettä. Rolandin serkku Loana, joka oli muokannut perheensä kanssa suuren maa-alan jyrkältä vuorenrinteeltä kyseli, eikö minulle tule ikävä itsekseni. Loanan huoli yksinäisyydestäni heijastui Vaiheren kyläyhteisöön, jossa melkein kaikki olivat toisilleen jollain tavoin sukua ja jossa kaikki tunsivat Loanan. Vaiheren kylän sosiaalisessa elämässä olivat mukana myös muualla asuvat sukulaiset, kuten Loanan Ranskassa asuva vanhin tytär, tai Loanan äidin Mami Ritan Californiassa asuva tytär. Myöhemmin tutustuin Rolandin sisarentyttäreeseen, joka vastikään oli lapsineen muuttanut Ranskasta takaisin Moorealle.

Roland ja Loanan toinen serkku Jacques, jotka toivat kalaa koko laajalle perheelleen, kalastivat myös tahitilaisen ruuan pitoihin (*ma'a tahiti*), joita Loana perheineen järjesti korkealla vuorenrinteellä, trooppisessa puutarhassaan. Pidot olivat kiinnekohta saaren elämäntilassa ja yhdistivät ihmisiä myös muilta lähialueilta. Jokapäiväinen elämä, kun Loanan lapset kävivät koulua, Roland lähti kalaan tai Mami Rita tarjoili mehuja trooppisessa puutarhassa, tiivistyi välillä, useinkin, hetkiksi, jolloin kaikki olivat yhdessä. Loanan pidot toimivat eräänlaisena muistutuksena, kuinka kaikki ihmiset tässä yhteisössä liittyvät toisiinsa, moninkertaisten suhteiden ja jokapäiväisten kohtaamisten kautta.

## 5.2. KUUKALENTERI

Moorealaiseen kosmologiseen näkemykseen ihmisen paikasta maailmassa liittyy läheisesti kuukalenteri, joka vaikuttaa siihen, missä kalastajat eri aikoina ovat. Kuukalenteri, kuten muutkin kalastuksen ja arkielämän käytännöt, on sisällä kosmologisessa todellisuudessa, jonka järjestyksen ylläpitämiseen kuuluvat otolliset ajankohdat eri toiminnoille, tekniikoille ja kielloille. Kun ihminen hahmottaa paikkaansa, myös ihmisten ja muiden lajien vuorovaikutus on tärkeää. Esimerkiksi kalalajeihin, jotka myös liikkuvat tässä kosmisessa todellisuudessa eri tavoin ja eri aikoina, kalastajan on määriteltävä oma suhteensa.

Kuun sykli vaikuttaa istutus- ja kalastusaktiviteetteihin. Kuulemani mukaan harva kuitenkaan enää kirjaimellisesti seuraa kuuta kasvien istutuksessa. Sen sijaan kalastuksessa kuun seuraaminen on tavallista. Kuulla on myös suoria vaikutuksia esimerkiksi näkyvyyteen vedessä yöllä. Täysikuulla kalastusta sukeltaen vältetään, sillä kalat näkevät kalastajan liiankin hyvin. Jokaisella kuun vaiheella ja jokaisella yöllä on oma nimensä, johon liittyvät tiedot siitä, millaiset olosuhteet kalastukselle (tai kasvien istutukselle) vallitsevat tiettyinä vuorokautena. Kuukauden aikana noin kymmenenä yönä, tai vuorokautena, kalastus on menestyksekkäintä. Nämä yöt ovat yleisen tiedon mukaan kolme yötä uuden kuun ja kolme yötä täysikuun aikana sekä muutamina muina öinä. Uusi kuu, *tireo*, on hyvää aikaa kaikenlaisille kaloille laguunissa sekä kasvien istutukselle. Sää on vaihtelevaa, sataa enemmän, ja maassa on ravinteita siemenille, jotka voi siksi jättää kasvamaan itseksensä. Pimeä aika juuri ennen uutta kuuta on myös

hyvää aikaa kasvien leikkaamiselle ja kukinnalle, sillä ne ovat silloin terveitä ja hyväkuntoisia. Muina kuukauden aikoina ja päiväsaikaan ne saattavat nuukahtaa helpommin.

Kalojen käyttäytymisestä puhutaan kuun yhteydessä eri tavoin. Usein käytetään ilmausta kalojen nousemisesta pintaan. On myös erotettu, ovatko kalat suurissa vai pienissä parvissa tai lainkaan parvissa ja ovatko ne aktiivisia vai eivät. Joinain öinä kalat "katoavat". Joinain öinä esimerkiksi kalat menettävät suomujaan ja lähtevät kauemmas merelle tai seuraavat syöttiä käymättä siihen kiinni, kuten *'ore 'ore muri* - yönä. Toisina öinä sääolosuhteet vaikuttavat, kuten *ara'au mua*. Jos pohjoistuuli, *to'erau*, puhaltaa, suuremmat kalat piiloutuvat syvälle riutan syvänteisiin. Tällaisina öinä kalan saaminen voi kuitenkin olla vielä mahdollista. *Mutu*-yönä (n. 30. yö) kalastaminen on kuitenkin "hyödytöntä", eikä laguunissa ole kalan kalaa.

Moorealla kalastajilla on kuukalenteri mielikuvana. Muistutuksena toimii myös sanomalehden säätiedotuksen vieressä ilmestyvä jokapäiväinen kuun vaihe. Vanhemmat kalastajat saattavat pitää kuukalenteria merkityksellisempänä kuin nuoremmat tai suhtautua siihen eri tavoin. Kalastaja William selitti minulle kuukalenterin vaiheita. Uutta kuuta ja täysikuuta lukuunottamatta kalaa ei ole paljon saatavilla. Kiinnostavaa on, että kalan maku ja koostumus myös muuttuu kuun syklin mukaan. Esimerkiksi kuun syklin lopulla pyydystetyt kalat eivät maistu hyvältä, ne ovat kitkeriä eivätkä paistu kunnolla. William teki kädellään liikkeen osoittaen, kuinka kala ikään kuin erottautuu pannulla. Optimaalisen kuun vaiheen aikana kalastettu kala sen sijaan maistuu mehevältä ja rasvaiselta ja on hyvää syödä, "*bon à manger*". Ei ole helppo selittää, miksi, mutta Williamin mukaan kalojen biologia seuraa kuun sykliä. Hän esitti, että kuun vaiheita seuraava kalojen hedelmällisyys voi olla yhteydessä kalan makuun ja koostumukseen. Lisäksi eritoten laguunin kalat seuraavat kuun sykliä, eivätkä avomeren kalat ole niin alttiita sen vaikutuksille, mikä tuo mieleen aiemmin esitetyn selostuksen laguunin ja valtameren eroista. Eräs kalastaja kertoi kalojen rytmin muuttuneen siten, että niiden vastaavuus kuun sykliin ei ole enää sama. Se johtuu kalastajan tulkinnan mukaan siitä, että kalat "ovat vaihtaneet päiviä", mikä johtuu niiden liian suuresta "teurastuksesta" uuden kuun aikaan.

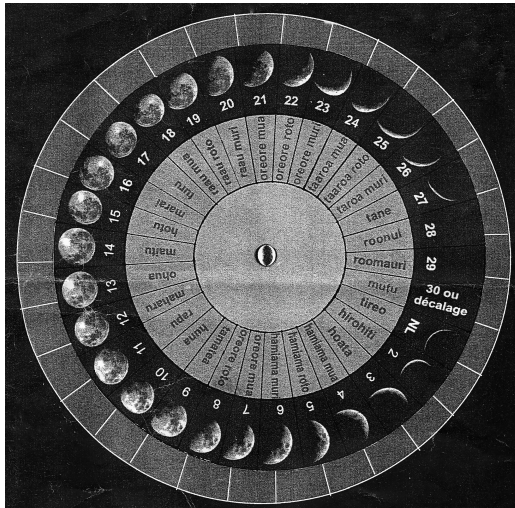
Kuukalenteri on asia, jonka kaikki Moorealla tiedostavat. Eräs nuori kalastaja, joka opiskeli yliopistossa meribiologiaa, myönsi, että on kausia, jolloin on enemmän tai vähemmän kalaa. Mutta hänen mukaansa ei ole helppo selittää miksi. "Vanhemmat sukupolvet loivat kuukalenterin, mutta se ei ole tieteellistä, vaan havainnointiin perustuvaa." Meribiologian opiskelija tiedostaa kuuluvansa samanaikaisesti sekä modernin luonnontieteen perinteeseen että paikallisen suullisen perimätiedon alueelle. William taas puhuu kalojen "biologiasta". Voimme havaita, kuinka käytännössä ihmiset hyväksyvät kaksi erilaista lähestymistapaa jopa samanaikaisesti, vailla ristiriitaa (Lowe 2006, 72).

Bourdieuin teoriassa sosiaalisen järjestelmän käytäntöjä ei voida tutkia täysin objektiivisina kokonaisuuksina, sillä erilaisen subjektiivisen käyttäytymisen mahdollisuus on aina olemassa. Bourdieu painottaa toimijuutta vasten valmista, mekaanista järjestystä. Ihmiset eivät toimi valmiiden kaavojen mukaan, vaan luovat ja manipuloivat ajan, jossa toiminta tapahtuu. (Bourdieu 1977[1972], 6.) Näin ollen Moorealla kuukalenteria ei voida irrottaa sosiaalisesta järjestyksestä, vaan se uusintuu käytännössä. Kalastajilla on myös omia subjektiivisia käsityksiään kuukalenterista. Heidän arvionsa kuukalenterin otollisista ajoista saattavat heittää toisistaan muutamalla päivällä. Siteeraamani kalastajan Williamin kertomukset kalojen käyttäytymisestä tai mausta ovat myös subjektiivisia mielipiteitä. Bourdieuin mukaan ei voida puhua säännöistä tai normeista, vaan esimerkiksi rituaaleissa olennaista on ”välttämätön improvisaatio” (Bourdieu 1977[1972], 8). Bourdieuin kuvaama Algerian Kabylin agraarinen kalenteri ei voi olla olemassa vain objektiivisena käsitteenä, ottamatta huomioon ihmisten käytännöllistä kiinnostusta vuoden jakautumisesta ja kalenterin tiedostamatonta rakentumista toimijoiden mielissä (Bourdieu 1977[1972], 106).

Bourdieu kuitenkin painottaa esimerkiksi kabylien agraarista kalenteria vain käytännön kannalta merkityksellisenä. Tahitilainen kuukalenteri on merkityksellinen juuri siksi, että se on tärkeä muutenkin kuin käytännöllisten tarpeiden takia. Kuukalenteri on osa kulttuurisia kategorioita, jotka tekevät toiminnan mielekkääksi erilaisissa tiloissa ja ajankohtina. Kuukalenteri on ikään kuin merkki kulttuurisista kategorioista, jotka voivat saada eletyssä elämässä arvaamatontakin vaihtelua (Sahlins 1985, ix). Kuukalenterin osoittama "tämä hetki" suhteutuu horisonttiin, tekee näkyväksi todellisuuden, jossa käytännön ja hyödyn ylittäviä asioita ovat kautta aikojen olleet niin



kalojen kuin ihmistenkin liikkeet laguunissa. Kalojen vähentyminen ja Williamin arvailut tilanteen syistä on esimerkiksi uusi asia, johon kalastajien pitää ympäristössään suhtautua ja jota on selitettävä. Kalat voivat käyttäytyä arvaamattomasti ja "vaihtaa päiviä", jolloin niiden liikkeet eivät enää käykään yksiin kuukalenterin kanssa. Samalla William tiedostaa ihmisen vaikutuksen tähän vaihteluun, ihmisen konkreettisen vaikutuksen maailmankaikkeudessa laajemmin.



Tahitilainen kuukalenteri

(Création Louis Cruchet, 2ème édition 2009, Mahina/Maquette Pascale Cruchet).

### 5.3. KALOJEN RIITTÄVYYS

Kalastajilla on omat suvussa säilyneet tietonsa kalojen käyttäytymisestä, luonnon merkeistä ja tekniikoista. Huolellinen valmistautuminen ja omaksuttujen käytäntöjen seuraaminen ennen kalaan lähtöä kuuluu asiaan. Verkkoa ei voi heittää veteen noin vain. On tiedettävä, minne se lasketaan ja mitä kalaa varten. On tiedettävä, missä kalat liikkuvat ja milloin. Kalan saanti on silloin melkein aina varmaa, mutta luonnon arvaamattomuus on läsnä. Sään ja vaihtelevasti luonnon merkkien seuraaminen on osa kalastajien elämää. Vertailtuani vanhempia ja nuorempia kalastajatuttaviani huomasin kuitenkin, että nuoremmat eivät seuranneet luonnon antamia merkkejä aivan yhtä tarkasti kuin vanhemmat kalastajat.

Kalastajilla on eriäviä näkökulmia siihen, mitä on oikeanlainen kalastus ja tapa olla laguunissa. Vanhempi kalastaja William selosti minulle vuosittaista rytmiä, jota hänen

mukaansa kaikki oikeat kalastajat seuraavat. Vuosi on jakaantunut kolmeen osaan. Vain osa vuodesta kalastetaan laguunissa ja muuten lähinnä ulkomerellä. On kuitenkin huomattava, että vain harvalla kalastajalla on iso avomeriolo-suhteisiin sopiva, paljon polttoainetta kuluttava pikavene. Tapasin Williamin tammikuussa. Hän kertoi kauden olevan murroksen, eräänlaisen odotuksen aikaa ja säät olivatkin totisesti epävakaisia, sateisia, pilvisiä ja tuulisia sekä välillä polttavan helteisiä. Kuiva kausi oli vaihtumassa kosteaan. Williamin selostamassa vuosirytmissä joulukuun lopusta huhtikuuhun laguunissa on paljon kalaa, suuria ja pieniä, sillä suuret kalat tulevat laguuniin kauden kovien tuulten, virtausten ja aaltojen mukana syömään pienempiä kaloja. Jopa ulkomerellä elävää tonnikalaa (*a'ahi*) ja miekkakalaa (*haura*) on mahdollista saada laguunista. Toukokuusta elokuuhun laguunissa on vähemmän kalaa. Siksi kala voidaan myydä sitäkin korkeampaan hintaan. Syyskuusta joulukuuhun sekä suuret että pienet kalat lisääntyvät ja kauden loppuvaiheessa ne alkavat taas kansoittaa laguunia. "Kalat laguunissa tarvitsevat aikaa kasvaakseen", William kertoi minulle. Pieni kala ei suurelle perheelle pitkään riitä. Williamin pakastin olikin täynnä tonnikalaa ja miekkakalaa, suuria pelagisia lajeja.

Vaihtelu päivä- ja yökalastuksen välillä on tavallista. Yökalastus saatetaan varata vain perjantai- tai lauantai-illoille, sillä "kalat pitää jättää rauhaan". Liian pieniä tai liian suuriakaan kaloja ei tule kalastaa. Lisäksi etukäteen päätetään, mitä kalaa halutaan kalastaa ja pitäydytään siinä. Vanhemmat kalastajat puhuvat laguunista ruokavarastona, *garde manger*, ja sen herkkyys tiedostetaan. Kokeneemmat kalastajat saattavat korostaa, että laguuni tulisi säästää myös tuleville sukupolville, jotta hekin voisivat jatkaa vapaata kalastuselämäntapaa ja saada ruokansa siitä. Kalojen väheneminen laguunissa etenkin joillain alueilla on havaittu. Tiedostetaan, että kaloja kalastetaan joskus liikaa. Jotkut kalastajat puhuivat paikoista, jonne kalat eivät enää tule niissä tapahtuneen liiallisen "joukkomurhaamisen" (*massacre*) takia. Laguunin säilymisen merkitys koetaan ennen kaikkea elämäntavan jatkuvuuden kannalta. Kalastajilla on omat käsityksensä laguunin kalojen riittävydestä ja niistä kalastustavoista, jotka eivät hävitä kaikkia kaloja. On vaikea tietää, missä määrin yhteisön *rahui*-järjestelmä säilytti lajeja samalla tavalla kuin kalastuskieltoalueiden tavoite on nykyään ympäristönsuojelullisessa mielessä.

## 5.4. TEKNIIKAT

Tällä kertaa Roland ohjaa kanootin aivan rannan läheisyyteen. Roland laskee verkon veteen ja Sabine meloo kanoottia niin, että verkosta muodostuu yhtenäinen ympyrä, jonka keskelle anjovisparvi jää saarrettuna. Roland ja Sabine laskeutuvat kaulaan asti ulottuvaan veteen. Minä odotan kanootissa. Sabine pitää toisella kädellään kiinni kanootista ja toisella verkosta Rolandin kuroessa verkkoa anjovisparven ympärillä vähitellen pienemmäksi ja pienemmäksi ympyräksi. Lopulta verkko nostetaan kanoottiin yhtenä myttynä, ja kanootin pohja peittyy pienistä läpikuultavista kaloista.

(Moorea, 15.3. 2011)

Kalastustekniikat vaihtelevat sen mukaan, mitä kalaa kalastetaan ja kalastetaanko laguunissa, riutalla vai ulkomerellä. Tekniikoiden määrittelijänä kuukalenteri on enemmänkin suuntaa-antava kuin määräävä. Useimmat kalastajat kalastavat eri tekniikoin, mutta suosivat monesti tiettyä metodologiaa muita enemmän. Moorealla tavallisimpia kalastustekniikoita ovat verkko- (*'upe'a*), siima- (*hi*), harppuuna- (*pätia*), ja virvelikalastus, onkiminen ja harppuunakalastus sukeltaen. Viime vuosikymmenien aikana tekniikat ovat kehittyneet, mikä on mahdollistanut kalan saannin, vaikka kalat olisivatkin vähentyneet. Ennen tonnikalaa saattoi pyydystää vain yhdellä siimalla ja yhdellä syötillä. Nykyisin on mahdollista käyttää siimoja ja syöttejä eri syvyyksissä, mikä huomattavasti lisää tonnikalasaalista.

Kalastajat kehittävät itse uusia tekniikoita ja aktiivisesti seuraavat niiden menestystä. Uusia syöttejä valmistetaan käsin, hyödyntäen vanhempien sukupolvien tietoa ja toisaalta uusia, moderneja materiaaleja. Monesti keksinnöt ovat salaisia. Saatetaan tutkia, millaiseen syöttiin kala käy kiinni ja valmistaa näin omia syöttejä eri materiaaleista, kuten kumista ja linnunsulista. Kalan vatsalaukku voidaan avata ja tutkia, minkä näköistä ravintoa kala syö. Veneessä on suuri varasto eri kokoisia ja värisiä materiaaleja, joita voidaan käyttää saman tien ja keksiä hetkessä uusia syöttejä. Kalastustekniikoihin liittyvä tieto muuttuu ja kehittyy jokapäiväisessä elämässä olosuhteiden mukaan.

Joitakin tekniikoita käyttävät ovat lähes pelkästään miehet, kuten harppuunakalastusta sukeltaen tai suurten kalojen avomerikalastusta. Esimerkiksi tonnikalan kalastaminen siimalla vaatii voimaa, sillä kalastajan on käsin pideltävä siimaa syöttiin käyneen huimaa nopeutta uivan tonnikalan pysäyttämiseksi. *Mahi mahin* (dorado) kalastus taas vaatii nopeaa takaa-ajoa veneellä ja harppuunan lyömistä kalaan veneestä käsin. Suurten kalojen kalastus on urheilullista ja kilpailullistakin. Sanomalehdessä on usein kuvia sankarillisista kalastajista kalojensa kanssa (*mahi mahi*, *a'ahi* tai *haura* voivat olla lähes miehen kokoisia). Sukeltamista ja avomerikalasta lukuunottamatta kalastus laguunissa on sekä miesten, naisten että lasten toimintaa. Naiset saattavat olla aviomiestensä tai veljiensä mukana kanooteissa tai yksin rannalla tai matalassa vedessä ongella.

Scott (1998) käyttää kreikan kielen sanaa *metis* kuvaamaan tiedettä, jonka asiantuntijaksi pääsee vain kokeilemalla, erehdyksen ja onnistumisen kautta. *Metis* on luovaa, valtion vallan yksinkertaistavan ja kontrolloivan toiminnan ulkopuolella olevaa tiedettä. Yhtälailla *metiksen* tärkeys ilmenee vaikka purjelaivan kapteenin, palomiehen tai kirurgin tehtävissä, joissa ennustamattomuus ja jatkuvasti muuttuvat olosuhteet ovat arkipäivää. (Scott, 1998, 311–314.) Hyvä esimerkki sen toimivuudesta on yleinen kalastajien tieto, että kun erään mangopuun lehdet kellastuvat, voidaan sen mukaan ennustaa Moorean laguunin kalojen esiintymistä. Scott vertaa *metistä*, ja seuraavaksi esiteltävää *techne*, kieleen ja puheeseen. Kielellä on kielioppisääntönsä, kuten *metiksellä* peukalosääntönsä, mutta puhetta ei lopulta voi johtaa näistä säännöistä. Scott lisäksi korostaa, kuinka paikallista *metis* on. (Scott, 1998, 318.)

Sana *techne* kuvaa muodollisempaa, kirjoitettua, järjestettyä ja loogisiin periaatteisiin pohjaavaa tiedettä. Se on persoonattomampaa ja yleistävämpää tiedettä. *Techne*, jollaista esimerkiksi matematiikka on, ei toimi moniselitteisissä tilanteissa, joissa ongelmat voivat olla ennenäkemättömiä ja ratkaisutkin sen mukaisia. (Scott, 1998, 320.) Tähän liittyy Lévi-Straussin vertailu insinööristä ja *bricoleurista* teoksessa *La Pensée Sauvage* (1966). Lévi-Strauss erottaa toisistaan kaksi erilaista tieteellisen ajattelun tapaa. Myyttiselle ajattelulle tyypillinen *bricolage* tarkoittaa käsillä olevien työkalujen soveltamista erilaisiin tilanteisiin. Työkalujen käyttöä rajoittaa aikaisempi kokemus niistä. *Bricoleur* suuntaa työkaluihinsa aina retrospektiivisen katseen ja miettii, miten niitä hyödyntää käsillä olevassa projektissa. Insinööri puolestaan yrittää murtautua yli

maailmankaikkeutensa asettamien rajojen, vaikka hänenkin työkaluvarastonsa on rajattu. Kun *bricoleur* toimii kulttuurinsa merkkien avulla, insinööri pelaa käsitteillä ja kyseenalaistaa jatkuvasti. (Lévi-Strauss 1966, 17–22.) Näin *bricoleurin* voisi ajatella toimivan käytännöllisen tieteen alueella ja insinöörin teoreettisen *techne* sfäärissä. Scottin mukaan *metis* ja *techne* esintyvät eri konteksteissa. Voidaan siis puhua pikemmin erilaisista tiedon tavoista, jotka vaikuttavat kulttuurien sisälläkin.

## 5.5. KOHTAAMISET KALOJEN KANSSA

Ranskan Polynesian saarilla on yleistä, että teini-ikäiset pojat kilpailevat, kuka sukeltaa syvimmälle ja kahmaisee pohjasta hiekkakourallisen muille näytettäväksi. Harppuunakalastusta sukeltaen voi sanoa erityislaatuiseksi kalastustekniikaksi, sillä se vaatii voimaa, riskinottoa ja hermojen hallintaa. Se on urheilullista ja kilpailuja järjestetäänkin ympäri maailmaa. Harppuunakalastus sukeltaen paljastaa selkeimmin kalastajien persoonallisen suhteen veteen ja kaloihin, kalastajan ja kalan lähes sosiaalisen, vastavuoroisenkin suhteen sekä kalastuksessa kaiken aikaa vaikuttavat spirituaaliset elementit. Tieto suurten kalojen pyydystämisestä veden alla, mitä tulee esiintymispaikkoihin, pyyntimenetelmiin ja ennen kaikkea pyydystettäviin lajeihin, ilmentää lisäksi kalastuksen jatkuvuutta, jota ei kenties muissa tekniikoissa niin selvästi huomaa.

Ajamme laguunissa lähelle riutan aukkoa, paikkaan, missä merenpohja äkisti laskee ja vaalea hiekkapohja putoaa kohti sinistä syvyyttä. Félixillä on märkäpuku, painovyö, snorkkeli ja pitkät räpylät. Muuta ei tarvita. Öisin sukeltaessa köysi voi kylläkin olla tarpeen. Félix tähyilee ensin pinnalta kohti pohjaa ja sukeltaa aina välillä 5-10 metrin syvyyteen, etsien kaloja korallien raoista ja alta. Minä sukeltelen pinnalla ja katselen, kuinka Félix laskeutuu hitaasti ja rauhallisesti pohjaan ja odottaa siellä muutaman minuutin, nousee sitten takaisin ylös. Kaloja ei juuri ole. Ajankohta vaikuttaa myös, koska nyt on kirkas keskipäivä. Yleensä sukellaan yöllä. Vaihdamme paikkaa ja siirrymme veneellä riutan ulkopuolelle, missä suuri maininki muodostaa suoranaisia kuohuvia, alati muuttuvia syviä laaksoja, kun se vyöryy kohti matalaa riutaa. Syvyys on noin 20 metriä ja veden väri tummanvihreä ja sininen.

Venettä ei voi ankkuroida, joten kuljettajan, Félixin veljenpojan, on koko ajan seurattava, ettemme ajaudu liian kauaksi sukeltajasta. Välillä menemme pelottavan lähelle riutta, missä mainingit aiheuttavat kovan virtauksen ja imun. Onneksi moottori toimii hyvin. Muutaman sukelluksen jälkeen Félix nousee pintaan papukaijakala kiväärinsä nokassa. Turkoosin ja vihreän eri sävyissä hohtava papukaijakala alkaa jo veneen pohjalla menettää väriään. Vielä muutama laskeutuminen kohti pohjaa ja saalis on riittävä. Minä tunnen merisairauden voimistuvan, joten on aika palata kotiin. Siinä samassa kun ohitamme kuohuvan riutan, olemme suojassa tuulelta, kotoisemmilla vesillä.

(27.2. 2011, Moorea)

Félix asuu yksin Papetoain kylässä, missä hyvin monet hankkivat toimeentulonsa kalastuksella. Oleskelimme aina talon terassilla, missä Félixillä on keittiö ja pitkä ruokapöytä. Hän oli koko ikänsä tienannut kalastuksella elatuksensa, mutta kalastaa nyt vanhemmilla päivillään vähemmän. Hän kertoi minulle ajoista, jolloin oli kalassa päivittäin ja myi viikonloppuisin kalat varttitunnissa tien varrella. Nyt Félix kalastaa sen verran, että hänellä on aina ruokaa pöydässä. Olin useaan otteeseen hänen luonaan syömässä ja sain häneltä myös kalaa mukaan. Félix valmisti kalastamansa kalat monin eri tavoin ja myös kertoi eri kalojen tyypillisistä piirteistä ja parhaimmista valmistamistavoista innokkaasti.

Félixin asema yhteisössä kertoo siitä, että kalastajien välillä on hierarkiaa. Taidokkaana ja vanhempana kalastajana häntä kunnioitetaan. Félix on yhteisössään tunnettu ja arvostettu. Nuoremmat sukeltajat vierailevat hänen luonaan oppeja saamassa. Hän on siis eräänlainen kalastuksen asinatuntija, *tahu'a*, ja osallistuu myös Moorean laguunin PGEM-komitean kokouksiin. Hän ei ole täysin laguunin kalastuskieltoja vastaan, mutta ei suoraan sano olevansa niiden kannallakaan. Félixillä on laaja tuttavapiiri ja sukulaisten verkosto, myös muualla asuva tytär. Hänen veljenpoikansa auttavat häntä silloin tällöin kalastuksessa, toimivat apumiehinä veneessä. Tuamotujen atolleilla, joilla hän oli kalastanut nuorempana, hän oli menestyksensä vuoksi saanut lisänimen Paholainen. Huomasin, että Félixillä oli runsaasti myös muita kuin kalastukseen liittyviä suunnitelmia. Kerran menin hänen mukanaan verkostomarkkinointikokoukseen, missä Félix pohti ryhtymistä kauneustuotemarkkinoijaksi. Liekö kalojen vähenevä määrä laguunissa tai Félixin korkeahko ikä vaikuttanut siihen, että piti miettiä myös muita mahdollisuuksia, b-suunnitelmaa, kuten hän minulle kertoi. Félix on hyvin aktiivinen

mies. Hän on kalastaja elämäntavaltaan, minkä havaitsin siinä entusiasmissa, jolla hän kalastuksesta ja kaloista minulle puhui.

Sen sijaan nuori meribiologian opiskelija Teva kertoi, että hänelle harppuunakalastus sukeltaen on ensisijaisesti urheilua. Hän ystävineen kalastaa "pelkästään" mielihyvystä ja jännityksen vuoksi. Tevan isoäiti Vanuatulla lähti joka aamu kanootillaan riutalle onkimaan, jotta perhe saisi ruokaa pöytään. Nuoren kalastajan mukaan harppuunakalastus on "jännittävää". On oltava hyvässä kunnossa ja pysyttävä veden alla pitkään. Kiväärikalastus on haastavaa ja koettelee rajoja. Kalastaja on yksin kalaa vastaan ja valitsee kalan, jonka haluaa pyydystää ja käyttää sitten älyään ja juonikuuttaan sen saamiseksi. Haiden kohtaamisen mahdollisuus lisää jännitystä. Jotkut kalat ovat sukeltajakalastajille lähes legendaarisia niiden koon, haastavuuden ja harvinaisuuden vuoksi. Niitä ovat esimerkiksi voimakas *va'u* (koiranhampainen tonnikala), "riutan edustaja" *mara* (napoleonkala) tai etsityin ja vaikeimmin pyydystettävä *ufu raepu'u* (eräs suurikokoinen papukaijakala). *Pa'aihere*, suuri pelaginen lihansyöjä, ui takaa-ajettuna nopeasti kohti pohjaa ja "kala voittaa helposti". *Um'e* on myös etsitty ja arvostettu kala.

Useimmat hyvät sukeltajakalastajat, jotka kalastavat elämäntapanaan, ovat aloittaneet sukeltamisen lapsena ja harjaantuneet tekniikassa niin, että he voivat oleskella pinnan alla useita minuutteja. Melkein jokainen sukellus merkitsee samalla varmaa kalansaalista. Monet kokeneet sukeltajakalastajat ovat oppineet tekniikan kokeilemalla. Paineentasaus veden alla on täytynyt ymmärtää korvien ja pään kipujen kautta. Moorealla on kalastajia, joille vedenalainen metsästys on yksi tekniikka muiden joukossa ja johon keskitytään silloin tällöin, kuten yöaikaan viikonloppuisin. On lisäksi kalastajia, jotka kalastavat vain sukeltaen, kuten Félix. Sukeltajalle suurin vaara on aina syvyys. Kalastaja tietää ottavansa riskin räpylöidessään kohti pohjaa. Hyvät sukeltajat sukeltavat 30 metriin saakka ja pidättävät henkeä jopa kolme minuuttia.

Kertomukset onnettomuuksista eivät ole harvinaisia. Useimmiten sukeltaja menettää pinnan alla tajunsa, pidätettyään henkeä yli omien rajojensa, ja usein myös syvyyshumala vaikuttaa arviointikykyyn. Onkin tärkeää, ettei koskaan kalasta yksin, vaan veneessä on aina joku odottamassa. 20-30 metrin syvyys, vaikka onkin sukeltamiskalastuksessa tavallinen, on tietenkin riskialttiimpi kuin 10-15 metrin syvyys.

Félix kertoi, ettei enää ota riskiä sukeltaa yli 20 metriin, kuten nuoruudessaan, sillä hänellä on "tunne", ettei se ole hyväksi ja että niin syvälle sukeltaminen on "hullua". Kalastajat voivat kokea syvyyksissä monenlaisia tunteita, usein pelkoa siitä, ettei pääse enää pintaan. Kymmenien metrien syvyydessä on viileää ja hämärää, yöllä täysin pimeää. Vaara on aina läsnä. Joskus voi sattua, että tajun menetys on lähellä ja silmissä sumenee. Silloin täytyy hallita hermonsä, pudottaa painovyönsä ja on vielä mahdollista nousta pintaan. Kokeneetkin sukeltajat tuntevat pelkoa, mutta se täytyy osata hallita.

Yöllä olen aivan yksin. Minuakin pelottaa, mutta ei koskaan saa antaa pelolle valtaa.  
(Félix, 10.2. 2011, Moorea)

Jokainen laskeutuminen pohjaan ja sieltä nousu on oma erillinen kokemuksensa. Sukeltajan suhde kalaan on suora ja persoonallinen. Sekä kalastaja että kala ovat tilanteessa, jossa henki voi olla kallis. Kalastajan täytyy kohdata kala sen omassa elementissä, kun hän itse on vain vierailija, jolle aika veden alla on rajoitettu. Kun sukeltaja on päättänyt, minkä kalan hän haluaa kalastaa, hänen täytyy seurata sen liikkeitä ja reittiä veden alla, yllättää se oikealla hetkellä. Useimmiten laskeudutaan pohjaan ja odotetaan paikallaan. Vain harvoin sukeltaja ajaa kalaa takaa veden alla. Sukeltajan erityisen pitkistä räpylöistä ja hyvistä keuhkoista huolimatta kalat ovat hänelle aivan liian nopeita.

Félix kertoi, että hänellä on usein tunne, ettei ole vedessä yksin. Félixille läsnä oleva toinen olento on ensisijassa suojelijahenki.

Tunnen vedessä jonkin läsnäolon. Kaikki kylän vanhat sanoivat minulle aina etten ole yksin vedessä, vaan suuri hai tai valas seuraa minua. Aina kun olen vedessä, tunnen tuon läsnäolon.  
(Félix, 10.2. 2011, Moorea)

Suurten kalojen kohtaamiset ovat merkityksellisiä. Kalastaja kertoo tarinan barracudasta (*e ono*), jota hänen ei ollut tarkoitus tappaa.

Tapasin tämän barracudan matalassa vedessä useita kertoja. Kun palasin paikalle, en nähnyt sen ympärillä enää pikkukaloja, jotka sitä olivat seuranneet. Ajattelin, että se oli



onneton. Minun ei pitänyt tappaa sitä. Minulla on siitä lähtien ollut sama periaate kaikkien kalojen kanssa. Jos en näe niiden ympärillä pikkukalaparvea, jätän ne rauhaan.  
(Félix, 10.2. 2011, Moorea)

Vedessä isot kalat eivät aiheuta vaaraa paitsi jos kotona on ollut ongelmia. Silloin kalaan ei tule lähteä, koska eräänlainen huono henki seuraa kalastajaa.

Ilmaan kimmonneet sanat aiheuttavat sen, että jos lähdet veteen, hai tai toinen kala hyökkää sinua päin.  
(Félix, 10.2. 2011, Moorea)

Valailla on sukeltajalle oma merkityksensä. Mutta sukeltaja ei välttämättä niinkään kohtaa valasta fyysisesti, vaan kuulee vedessä sen äänen. Silloin "ei ole hyvä ilta kalastaa", sillä kaikki kalat kaikkoavat. Entä sitten hait? Haiden kanssa sattuu harvoin onnettomuuksia. Vaara voi kuitenkin syntyä, jos veteen heitetään kalanperkuujätteet ja joku on samaan aikaan uimassa niiden keskellä. Hailla on huono näkö, eikä se siksi välttämättä tunnista ihmistä, joka ei kokonsa vuoksi kuulu hain normaaliin ruokavalioon. Kuva haista vaarallisena ihmisiä saalistavana petona on lähinnä Hollywood- filmien luomaa. Sen sijaan *mao'hi*- kulttuurissa hai on yleensä ollut kunnioitettu, sillä uskotaan, että esi-isät jälleensyntyvät haissa. Hain asema kulttuurissa suojelijahenkenä näyttäytyy selkeästi seuraavassa Félixin antamassa selostuksessa.

Se oli vasarahai, jolla oli delfiinin nahka. Näin sen saapuvan 15 metrissä, paikassa, joka oli täynnä *umeja* pohjasta pintaan. Kun käännyin hetkeksi katsomaan haita, olivat samassa kaikki *umet* kadonneet. Ne olivat menneet hain kanssa. Toisella kertaa näin hain, jolla oli valot evien päässä. Taaskaan en saanut yhtään kalaa, vaan hai oli kuljettanut ne kaikki pois.  
(Félix, 10.2. 2011, Moorea)

Kysyttäessä, miksi kalat hävisivät, Félix kertoo:

Hai on ikään kuin kaikkien laguunin kalojen suojelija. Kun se näkee, että kalat ovat uhattuina, se kuljettaa ne mukanaan.  
(Félix, 10.2. 2011, Moorea)

Erityisesti jotkut hait laguunissa ovat suojelijoita, eivätkä tule toimeen valtameren haiden kanssa. Sitruunahai, *arava*, on haastattelemani kalastajan mukaan sekä pienten kalojen että kalastajan suojelija. Haastateltu kalastaja erottaa toisistaan laguunin ja valtameren hait, mikä viittaa aiemmin esitettyyn näkemykseen laguunin ja valtameren eroavaisuudesta. Riutan ulkomeren puolella syvissä vesissä on samaisen kalastajan mukaan vaarallisempia haita. Näistä syvän veden haista puhutaan haina, jotka syövät, mitä eteen tulee. Siten ne voivat olla sukeltajalle, jolla on pyydystetty kala kiväärinsä nokassa, vaarallisia. Moorean laguunissa rauskujen ruokinta turismiaktiviteettina on herättänyt keskustelua haiden vaarallisuudesta myös laguunin sisällä, sillä hait kiinnostuvat joidenkin saaren asukkaiden mielestä turhan paljon rauskuille veteen heitetyistä lihan palasista.

Valerin selitys hain asemasta hawaijilaisessa yhteiskunnassa valaisee sen ambivalenttia ja kunnioitettua asemaa myös Moorealla. Valeri kertoo haiden kuuluneen Hawaijilla luokkaan *'aumakua*, eläimiin, jotka ovat sukulinjojen esi-isiä ja personifikaatioita (Valeri 1985, 20). Hait olivat sekä pelättyjä että kunnioitettuja. Vastaavasti palvotut hait suojelivat kalastajia muiden haiden vaaralta ja johdattivat kalastajat kalojen luo (Valeri 1985, 23). Valerin mukaan kuolleiden ihmisten jälleensynnyttyä haissa myös kuolleen kaksi ominaisuutta suojelijana sekä moraalisen lain edustajana siirtyvät eläimeen, jolloin hai esittäytyy sekä vaaran neutraloijana että moraalisena selityksenä epäonneen. Sosiaalinen maailma sisältää samanaikaisesti myös luonnon maailman ja epäonni voidaan aina rationalisoida, jollei sitä täysin pystytä selittämään. Sääntöjen seuraaminen antaa ihmisen olla rauhassa hailta. (Valeri 1985, 24.)

Félixin kertomuksissa korostuu kiinnostus kalojen käyttäytymiseen ja niiden motiiveihin. Näennäisesti kalastaja voi vaikuttaa vedessä yksinäiseltä, mutta tosiasiasa hän on osa kalojen maailmaa joka kerta sukeltaessaan. Félixin kertomuksissa osoittautuu, että kalat ovat kalastajan lisäksi sosiaalisessa suhteessa myös toisiinsa. Pikkukalat ovat kuin isojen kalojen "joukkue", (*troupe*). Voidaan ajatella vastavuoroista suhdetta, jossa suuret kalat, kuten hait, toimivat pienten kalojen suojelijoina ja pienet kalat toimivat suurten kalojen joukkueena, armeijana. Sukeltajan täytyy seurata vedenalaisia lainalaisuuksia ja hyväksyä, että vesieläimet ja niiden käytös vaikuttavat hänen kalastusonneensa. Hän itsekkin toimii vastavuoroisesti ja kalastaa vain tiettyjä ja

tietynkokoisia lajeja ja tekee omia tulkintojaan kalojen käyttäytymisestä ja niiden liikkeistä. Haastatteleman kalastajan tulkinnoissa kalat käyttäytyvät kuin ihmiset, ne ovat sosiaalisia ja tunteellisia, aistivia olentoja. Kalat ovat myös henkiä ja niillä on vaikutusta ihmisen elämään. Kalat tietävät, milloin niitä uhataan ja saattavat muuttaa paikkaa sen mukaan.

Kalastajan kohtaamat kalat ja muuttuvat meriolosuhteet tuovat oman kerroksensa kalastajan yksilölliseen elämäntarinaansa, joka kuitenkin liittyy myös hänen esi-isiansa tarinoihin sekä yhteisön muiden jäsenten kokemuksiin. Kertomukset kaloista, vaaroista ja sattumuksista tulevat osaksi saarella kiertävää diskurssia ja koko yhteisön tietoa merestä ympäristönä. Félixin kertomuksista ilmenee myös hänen harkintakykynsä kokeneena kalastajana. Turhia riskejä ei enää oteta. Félix pohtii syvällisesti omaa asemaansa vedessä ja niitä olosuhteita ja olentoja, joita hän kohtaa. Félix myös myöntää tuntevansa pelkoa. Elämän katoavaisuuden tiedostaa eri tavoin sukeltaessaan. Félixille kalastus on käytännöllisyytensä ja toimeentuloa tuovan ominaisuutensa lisäksi täynnä erilaisia merkityksiä ja mahdollisuuksia, hänen identiteettinsä.

Félixin kertomukset kaloista ovat hänen kohtaamansa todellisuus. Ingoldin mukaan Félixin kertomuksia ei tulisi tulkita muuna kuin vihjeenä todellisuuden luonteesta. Kun kalastaja, jonka tieto ja taidot ovat vuosien kuluessa kasautuneet ja hioutuneet, kertoo tarinoita kohtaamistaan kaloista, hän kertoo, millä tavalla on kosketuksissa maailmaan ja antaa siten muodon tunteelleen, kokemukselleen maailmasta. Tarina on tuo kokemus, johon kalastajan sitoutuminen maailmaan siinä toimimisen avulla on johtanut. (Ingold 2000, 23.)

Ihmisen ei ole luotava eroa vain toisiin ihmisiin, vaan myös toisiin olentoihin ja elementteihin. Eläinlajit nähdään toimijoina ja niihin pidetään kunnioittavaa etäisyyttä. Kiellot ja tavat kalastuksessa kertovat laajemmasta kosmologisen järjestyksen ylläpitämisestä. Ihmisen on pohdittava oman olemassaolonsa merkitystä ja paikkaa sekä otettava tässä pohdinnassa huomioon myös muut olennot ja mahdolliset henget. Ihmisen suhde muihin olentoihin ei esimerkiksi länsimaisessa luonnontieteessä ole määritelty muuten kuin siten, että ihminen on muiden lajien yläpuolella. Ihmisen ja muiden lajien vuorovaikutusta ei tunnisteta sellaisessa näkemyksessä, jossa luonto on erillään ihmisyydestä. Vaikka Moorealla laguuni on arkipäiväinen asia, kokemukset siitä

vaihtelevat ja elämä voi näyttäytyä kalastajille kaoottisena, arvaamattomana. Arkielämä on järjestettävä myös moraalisisessa mielessä. Ihmiselle tapahtuneet sattumukset ja elämän vaarallisuuskin on otettava huomioon. Eläinlajeihin, kuten haihin, liitetty toimijuus ja moraalinen puoli, jäsentävät ja selittävät ihmisen kokemusta. Siksi moorealaisille kalastajille laguuni ei ole vain elinkeinon kannalta ajateltu ympäristö, vaan se liittyy myös todellisuuden syvempiin merkityksiin ja kysymyksiin koko maailmankaikkeuden järjestyksestä.

## 5.6. VANHAT KALASTUSTAVAT JA YHTEISÖLLISYYS

Emme koskaan myyneet, vaan jaoimme aina.

(Hinano, 3.1.2011, Papeete)

Tahitinkielellä sana *tahu'a* tarkoittaa spesialistia, asiantuntijaa, *tautai* kalastusta. Koska erilaisia tekniikoita ja kalastuksen muotoja oli paljon, niillä kaikilla oli oma *tahu'a*. *Tahu'a tautai* oli yhteisön vastuuhenkilö kalastuksessa. Hän tunsu rukoukset ja riitit, joita tuli toimittaa sekä ennen että jälkeen kalastuksen. Jumalille tuli uhrata osa sesongin ensimmäisestä kalansaaliista, kuten myös ensimmäisen sadon hedelmistä ('oho). Kalastuksen spesialisti oli myös klaanin tai perheen *maraen* vastuuhenkilö. *Tahu'alla* oli käytössään kivinen kala *puna i'a*, joka usein oli tonnikalaa tai *mahimahin* muotoinen. Kiven avulla *tahu'a tautai* pyysi jumalilta runsasta kalansaalista tai tietyn lajin kalaa ennen kalastusta kääntämällä kiven kohti maata, ja jälkeinpäin kiittäessään jumalia kääntämällä kiven kohti merta. Syöttien ja pyydysten valmistus ja käyttöönotto edellytti samaten *tahu'an* rukouksia. (Montillier-Tetuanui 2010, Extrait de la pérennité des langues polynésiennes, Papeete.)

*Tahu'alla* oli laaja tietämys laguuniympäristöstä sekä ulkomerestä, riutan muodoista, merivirroista, sesongeista, lajien elinympäristöistä ja tavoista, joilla niitä pyydystää. *Tahu'a* hyödynsi erilaisia luonnon merkkejä. Pilvien väri ja muoto, taivaan väri, tuuli, lintujen lento tai tietyt kasvit maalla kertoivat tietyn kalalajin saatavuudesta meressä. *Tahu'an* tehtävä oli myös tehdä tiettäviksi säännöt, joita kalastajien tuli noudattaa. Esimerkiksi seksuaalinen kanssakäyminen ennen kilpikonnan metsästystä saattoi olla kiellettyä tai useissa saaristoissa miehen ja vaimon riitelyn jälkeen ei saanut lähteä

kalaan. *Tahu'a* toimi päällikön neuvonantajana. Hän oli kalastuksen mestari ja vastasi kalastuksen onnistumisesta koko kylälle. Jos kalastuksen *tahu'a* oli määrännyt *rahuin*, sitä oli entisaikaan noudatettava kuolemanrangaistuksen uhalla. *Tahu'oita* on edelleen. He ovat niitä yhteisön jäseniä, joilla on erityisen paljon päätäntävaltaa ja asiantuntemusta kalastukseen liittyvissä asioissa. (Montillier-Tetuanui 2010, Extrait de La Pérennité des langues polynésiennes, Papeete.)

Seuraava kertomus on muisto kalastuksen *tahu'asta* Marquesas-saarilta Fatu Hivalta:

Lähellä vanhempiani asui boniittien *tahu'a tautai*. Edellisiltana ennen kalaan lähtöä *tahu'a* peseytyi, pukeutui valkopunaiseen pareoon ja laittoi suuren hibiskuksen korvansa taakse. Hän käveli kylään, eikä puhunut kenellekään. Hän käveli aina kylän viimeiselle talolle asti ja tuli sitten takaisin. Aamulla hän meni kätkölleen ja nosti kiven, jonka alla kuopassa oli kalan ruotoja kokonaisen kalan muotoon asetettuna. Hän luki rukouksen. Hän asetti kiven takaisin. Kyläläiset odottivat, että kalastus voisi alkaa. Kaikki nousivat kanooteihinsa ja lähtivät kalaan. Jos hän oli päättänyt kalastaa 10 boniittia, hän kalasti ne ja palasi sitten kotiin. Kun *tahu'a* oli kalastanut aikomansa kalat, kala ei enää syönyt, eivätkä muut voineet jatkaa kalastusta. Takaisin tultuaan *tahu'a* jakoi saamansa kalat kyläläisten kesken. Hän otti kaloista pienimmän ja söi sen itse, annettuaan ensin perheelleen. Ruodot hän järjesti kalan muotoon ja vei kätköönsä kiven alle. Hän ei kalastanut muuta kalaa kuin boniitteja. Tuohon aikaan boniitteja kalastettiin lahdessa, nykyään vain ulkomerellä. Johtuu jostain mitä ihmiset ovat tehneet, että boniitteja ei löydy enää lahdesta.

(Tutana Tetuanui, 3.1.2011, Papeete)

Haastattelemieni informanttien, kuten Tutanen, Doran, Natean ja Félixin mukaan kalastus oli koko kylän yhteistä toimintaa. Kivillä ja palmunlehvillä kalastus, *tautai taora*, jonka *tahu'a tautai* järjesti, on kollektiivisen kalastuksen muoto, joka ei enää ole yleistä. Huolellinen valmistelu ja useiden ihmisten läsnäolo on tärkeää. Kivikalastuksessa muutama kylän miehistä lähtee kanooteillaan kauemmas laguuniin läiskyttämään vedenpintaa erityisen muotoisilla kivillä, jotka riippuvat narujen päässä. Koska kanootit tukkivat tien, kaloilla ei ole muuta mahdollisuutta kuin paeta kohti rantaa, missä muut kyläläiset, naiset, lapset ja vanhukset, odottavat palmunlehvistä sidottujen verkkojen kanssa matalassa vedessä. Saalis jaetaan koko kylän kesken. Kivikalastusta harjoitettiin aamuisin. Iltopäivällä kyläläiset lähtivät vuorille ja

laaksoihin keräämään hedelmiä ja vihanneksia, jotka kypsennettäisiin yhdessä kalan kanssa *ahima'aassa*, kivistä tehdyssä maauunissa. Ruuan kypsentäminen maauunissa tehtiin informanttien mukaan kyläyhteisöissä noin kerran viikossa ja se on edelleen yleinen tapa valmistaa ruoka suurissa juhlissa.

Kalastus Moorealla ja muillakin saarilla ei ole enää samanlaista kuin ennen. Erään tapaamani kalastajan mukaan kalaa ei enää vaihdeta vastavuoroisesti laajemmin. Ennen osa kalansaaliista saatettiin kuljettaa toiselta puolelta saarta tuttavalle. Nykyään suuren kalansaaliin ylijäämäkala myydään. Kalastuksessa on silti vastavuoroisuutta, joka liittyy anteliaisuuden merkitykseen tahitilaisessa kulttuurissa. Myös minä sain kalaa Félixiltä ja Rolandilta ja söin kalaa Loanan juhlissa. Esimerkiksi suuriin tahitilaisen ruuan juhliin valmistettava kala tuskin koskaan ostetaan, vaan sen pyytävät juhla järjestävän perheen sukulaiset tai tuttavat. Pidoissa kalan ja muun ruuan syövät perheenjäsenet ja muut vieraat. Kalastajilla on velvollisuuksia antaa kalaa perheilleen ja sukulaisilleen. Myös yksinään kalastavilla saattaa olla veneessä apumies, joka saa osan pyydetystä kalasta itselleen. Muuttuneet kalastustavat kertovat kulttuurin väistämättömästä muutoksesta. Kulttuurin jatkuvuudelle olennaisia traditioita toisaalta ylläpidetään myös nykypäivässä.

## **5.7. MA'A TAHITI: RUOKA**

Ruuasta johtuu, että ihmiset ovat nykyään sairaita. Kun lapset eivät enää näe leipäpuunhedelmää ja kookosta, he menettävät yhteytensä maahan.

(Tutana Tetuanui, 3.1.2011, Papeete)

Tässä kalastajia käsittelevän luvun lopussa haluan ottaa esiin ruuan merkityksen saaren ympäristöä koskevan tiedon ilmentäjänä. Kuten Tsing osoittaa, monipuolinen tieto ympäristöstä voi konkretisoitua erityisissä eläin- ja kasvilajeissa, joita käytetään paikallisesti esimerkiksi ruuassa ja joiden ajatteleminen ja joista puhuminen tuottaa nautintoa (Tsing 2005, 157). Lajien runsaus ja yltäkylläisyys ympäristössä on tärkeää ja sitä korostetaan. Eräs tuttavani kutsui minut Moorealla järjestettävään Ranskan Polynesian saarten lasten perinnepäivään, johon kuului tahitilaisen tanssin esityksiä, käsitöitä sekä tärkeimpänä kaikesta paikallisiin ruoka-aineisiin tutustumista, ruuan valmistamista ja lopulta pidot, joissa valmistettu ruoka syötiin.

Lapsille järjestetyn tapahtuman idea oli tutustuttaa lapset oman kulttuurinsa ruokaperinteeseen, jonka katoamisesta ollaan uudenlaisten ruokatottumusten takia huolestuneita. *Ma'a tahiti*, tahitilainen ruoka, muodostaa keskeisen elementin *ma'ohi*-identiteetin rakentumisessa. Se on perinteisesti sisältänyt aineksia runsain mitoin niin maan kuin merenkin tuotteista. Taro, leipäpuunhedelmä, kookospähkinä mitä erilaisimmin tavoin valmistettuna, makea peruna *umara*, leipäpuunhedelmä *uru* sekä muut hedelmät, kuten esimerkiksi ananas, mango, guava, sitruuna ja eri tyyppiset banaanit sekä kala, äyriäiset ja simpukat ovat muodostaneet tahitilaisen ruokavalion perustan. Lihaa, kuten sikaa ja kanaa, on myös syöty, joskin niitä on aiemmin käytetty vähemmän arjen ruuassa.

Tieto ympäristöstä on elettyä, koettua ja aistittua. Kalastajien kertomuksissa korostuivat kalojen ominaisuudet myös niiden maun ja käyttötarkoituksen muodossa. Anjovikset tuli syödä raakana sitruunan ja suolan kera, kuukala tuli keittää kokonaisena kattilassa öljyn ja mausteiden kanssa, *ature* sopi erityisen hyvin merivedessä fermentoitavaksi *fafarun* valmistukseen... Moorean saaren lajiston runsaus sekä ihmisten ympäristösuhde kulmineituvat eräällä tavalla mitä erilaisimpien ruoka-aineiden runsaudessa sekä kiinnostuksessa niiden nauttimiseen ja valmistamiseen. Kalojen, hedelmien ja juuresten ominaisuudet ja niiden hyödyntäminen eri ruokalajeissa ovat osa paikallista tietojärjestelmää siitä, mikä on hyvää.

Ruoka ja syöminen eivät ole Polynesiassa vähäpätöisiä asioita. Tahitilaisessa mytologiassa on kertomus miehestä, joka muuttui leipäpuunhedelmäksi pelastaakseen perheensä nälkäkuolemalta (Henry 1985[1928], 423–424). Sahlinsin mukaan kautta Polynesian syöminen ja ruokkiminen ovat vertautuneet hedelmällisyyteen. Rakkaus, ruokkiminen ja hedelmällisyys ja sitä kautta sosiaalisten siteiden mahdollistuminen kulmineituvat ruuan merkitykseen vastavuoroisuudessa. (Sahlins 1985, 29.) Polynesiassa, kuten Cookin saarilla, ruoka liittyy käsitteeseen *aro'a*, rakkauden osoittamiseen. Rakkautta osoitetaan esimerkiksi adoptiolapsille ruokkimalla heitä. (A-L. Siikala & J. Siikala 2005, 151.) *Ma'ohi*- yhteiskunnassa jotkin ruuat olivat vain päälliköille varattuja, kuten kilpikonnan tai erikoisimpien kalojen liha, myös ihmisen liha. Lisäksi päällikön oikeudet ruokalahjoituksiin kansalta korostivat hänen valtaansa

ja konkreettisia etujaan (A-L. Siikala & J. Siikala 2005, 174). Toisaalta päällikkö oli myös vastuussa ruuan uudelleen jakamisesta ja ruuan säännöstelystä *rahuin* muodossa. Kenttätöyssäni sain tilaisuuden useita kertoja osallistua tahitilaisen ruuan valmistukseen ja juhliin. Yleensä juhlan tärkeys ja erityislaatuisuus tulevat esiin juuri *ma'a tahitin* kautta. Ruuan valmistuksessa ovat mukana yleensä kaikki sukulaiset vanhemmista, sisaruksista ja sisarentyttäristä lapsiin. Ruuan valmistus aamusta asti ja illan juhlat ovat koko päivän työ. *Ma'a tahitia* ei voikaan valmistaa aivan pienelle joukolle. Ainakin parisenkymmentä ihmistä yleensä vaaditaan, jotta *tamara'a ma'a tahiti* voidaan järjestää.

Uudenvuoden aattona valmistamme Loanalla koko päivän ruokaa illan *tamara'aa* varten. Aamusta asti kuumennet kivet hehkuvat punaisina syvässä maakuopassa. Niiden päälle ladotaan hieman oksia. Sitten kaikki ainekset, *ei'a* (kala), marinoidut porsaan kyljykset, kookosleipä, papaija -ja banaani -*po'e* (hedelmävanukas), *umara* (makea peruna), *fe'i* -banaanit, *uru* (leipäpuunhedelmä), taro ja *fafa* (kana inkiväärin ja kookosmaidon kera) nostetaan omissa astioissaan metallisessa häkissä kivien päälle. Tämän jälkeen se peitetään nopeasti banaaninlehdillä ja säkkikankaalla. Lopuksi päälle lapioidaan kasa hiekkaa. *Ma'a* kypsyy hitaasti, useiden tuntien ajan, kiviunissa. Hieman ennen auringonlaskua rautahäkkyrä nostetaan painavana ja höyryävänä pois uunista. Valtaiset palat porsasta ovat kypsyneet mureiksi ja mehukkaiksi, kookosleipä on pehmeää ja makeaa, uru ja muut vihannekset ovat makeita ja läpikotaisin kypsiä. Keräännymme kaikki ihailemaan ja maistelemaan ruokaa.

(Moorea, 1.1.2011)

Hviding tarkkaili, kuinka marovolaisten päivittäisessä elämässä aterian tuli sisältää aineksia sekä merestä että maalta (Hviding 1996, 168). Tahitilaisessa kiviunissa, *ahima'a*, sekoittuvat niin kala, liha kuin vihannekset ja hedelmätkin. Entisaikaan oli tapana valmistaa kaikki ruoka kiviunissa ja valmistaa kerralla paljon, niin että siitä riitti koko viikoksi.

Maanantaista perjantaihin työskentelimme, mutta lauantai oli *mahana ma'a*, jolloin kaikki lähtivät keräämään ruokaa; kalaa merestä ja hedelmiä laaksoista, kuten maniokkia ja banaaneja. Sitten tehtiin *ahi'maa*, ja kaikki laitettiin sinne: vihannekset, kala, porsas, aivan kaikki. Ja ruoka säilyi uunissa, kuten jääkaapissa, mutta kuumana. Otimme viikon mittaan pieniä annoksia ja peitimme sen uudelleen.



Kun polynesialaiset matkustivat saarelta toiselle, he oppivat, miten hyödyntää saartensa ympäristöjä, miten elää ympäristöstään. On tärkeää huolehtia puutarhasta, jotta se antaisi ravintoa ja pysyisi kauniina. Istuttamisen ja kitkemisen lisäksi on oltava läsnä, on puhuttava kasveille. Sanotaan, että se joka osaa hyvin huolehtia puutarhastaan, leikkaa myös naisen hiukset hyvin, niin että ne kasvavat pitkiksi ja tuuheiksi. Paikallisessa lääketieteessä toistuu sama ajatus. Parantuneen on kiittäminen kasveja tervehtymisestään. Siksi *tahu'a*, parantaja, kunnioittaa kasveja. Hän puhuu kasveille ja puille, kysyä lupaa voidakseen käyttää esimerkiksi puun kuorta. Tapana on peittää maalla puusta otettu osa.

Polynesialaiset muokkasivat saariympäristöjään ja toivat mukanaan useita syötäviä kasveja asettuessaan saarille ja esimerkiksi *fe'i*- banaani ilmestyi heidän mukanaan Seurasaarten laaksoihin. Myös muut kuin ruokakasvit, kuten lääkekasvit, tulivat polynesialaisten mukana joko tarkoituksella tai vahingossa kanooteissa. Osa saarten kasveista, kuten *auti* tai kookos, ovat olleet saarilla aina. Tulivuorisaarten ympäristö muokkautui polynesialaisten tulon vaikutuksesta matalia atollisaaria enemmän. (Forsberg 1991, 18–19.) Ranskan Polynesiassa kasvien käyttö on uskomattoman monipuolista. Kasveja ja niiden eri osia käytetään niin ruuassa, lääkkeinä kuin koristautumiseen. Esimerkiksi *auti*- kasvin nupusta saadaan sampoon tapaista geeliä; sen kukkaa ja lehtiä käytetään koristautumisessa esimerkiksi tahitilaisessa tanssissa ja sen juurta voi syödä. *Purau*, hiibiskus, on hyvää rakennusmateriaalia kun taas sen kukkia, lehtiä ja juuria käytetään lääkkeinä. Ei voi myöskään sivuuttaa *nonoa*, maailmallakin tunnettua terveysvaikutteista kasvia, jonka hedelmistä tehdään vaivoja parantavaa mehua ja jonka kuituja käytetään *tapa*-kankaan valmistuksessa.

Vaikka paikallisissa perusruokavalioon kuuluneissa vihanneksissa, kuten tarossa, makeassa perunassa, leipäpuunhedelmässä ja banaaneissa on paljon ravintoa, ne ovat menettäneet merkitystään nopeasti kypsyvän riisin yleistyttyä. Ruokatottumukset muuttuivat Ranskan Polynesiassa samaan aikaan, kun yhteiskunta alkoi muuttua 1960-luvulla yhä enemmän kulutusyhteiskunnan kaltaiseksi. Ranskalaiset viranomaiset ja Tyynenmeren ydinkoejärjestön työntekijät tarvitsivat ravintoa, sillä heillä ei ollut

mahdollisuuksia viljelyyn. Syntyi enemmän ruokakauppoja, ja ruuan tuonti merten takaa, kuten Aasiasta ja Ranskasta, kiihtyi.

Omavaraisuus ja ruuantuotanto ei ole enää yhtä tärkeää kuin ennen. Ruokatottumukset ovat muuttuneet. Suositaan vaaleaa leipää, riisiä, lihaa, sokerisia virvoitusjuomia ja rasvan käyttöä. Moorealla puhdas ravinto liitetään puhtaaseen maahan, eikä kemikaaleja ja lannoitteita ole aikaisemmin suosittu. Nyt niitä käytetään kuitenkin enemmän, ja monet Moorealla puhuivatkin tyytymättöminä esimerkiksi ananaksessa olevan paljon kemiallisia torjunta-aineita. Muualta tuodun ruuan on usein ajateltu olevan syynä sairauksiin ja ihmisten huonovointisuuteen. Siksi esimerkiksi eräs informanttini sanoi, että "nyt huomataan taakse jätetyn tärkeys, paikallisten raaka-aineiden merkitys hyvinvoinnille". Samainen informantti puhui siitä, kuinka muualta tuotu ruoka on paljon alttiimpi saasteille ja sairauksille.

Ruoka edustaa paikallisesti kulttuurin jatkuvuutta. Ruoassa traditio konkretisoituu. Siikala muistuttaa, että kulttuurinen traditio on rakennelmaa, valintoja ja keksintöjä, mutta vain jotkut kulttuuriset ilmiöt, sellaiset, jotka liittyvät niiden ideologiseen arvoon kulttuurisen identiteetin muodostumisessa, pääsevät varsinaisen tradition asemaan. Kaikki kulttuuri, yleensä se mitä ihmiset tekevät, on autenttista ja aitoa, riippumatta toiminnan ja ilmiöiden juurista. Traditiot tulevat autenttisiksi niiden prosessien ja käytön kautta. Erilaisina aikoina ja eri poliittisissa tilanteissa referenssit vain vaihtelevat. (A-L. Siikala & J. Siikala 2005, 46.) "Mitä suuhunsa laittaa", muodostaa Moorealla ja tahitilaisessa kulttuurissa tradition. Huoli ruokatottumusten muutoksesta kiinnittää huomioon kulttuurin jatkuvuudelle olennaisiin asioihin. Oikeus omaan ruokatuotantoon, ruuan valmistamiseen ja nauttimiseen on osatekijä ihmisen kulttuurisen omanarvontunnon rakentumisessa. Pienimuotoisessa maanviljelyssä ihminen on konkreettisesti nähnyt työnsä hedelmät ja ollut varma, että hän on itse huolehtinut niiden ihanteellisista kasvuolosuhteista. Sukupolvelta toiselle periytynyt puutarha ja hedelmäpuut metsässä ovat ruokkineet vuosien kuluessa monia ja vahvistaneet sosiaalista käytäntöä, johon anteliaisuus kuuluu sosiaalisten suhteiden toteuttajana.

Periytyvä tieto kalastuksesta on vaikuttanut laguunin "ruokavaraston" moninaiseen hyödyntämiseen. Nazarea arvelee, että juuri ruoka tuottaa tunteen paikasta ja on

yhteydessä kollektiiviseen kulttuurin muistiin. Kollektiivinen muisti materialisoituu aistillisissa ja tunteellisissa kokemuksissa, resepteissä ja ruuanvalmistustavoissa, jotka herättävät henkiin menneen ja luovat sillan nykyisyyteen. (Nazarea 2006, 327.) Monipuolisista ympäröivän maiseman aineksista koostuvan tahitilaisen ruuan valmistus ja syöminen on tapa pitää yllä kulttuurin jatkuvuutta ja korostaa, mitä kulttuuri tiivistettynä on. *Ma'a tahiti* on näennäisesti yksinkertainen, mutta samalla syvälinen *mao'hi*-identiteettiä ja alkuperää vahvistava traditio. *Ma'a tahiti* kertoo ihmisen identiteetin muodostuvan sekä maan että meren attribuuteista, joiden merkitys ei ole vähentynyt. Elämä vaatii edelleen niin maan muokkaamista ja sen hedelmien nauttimista kuin merelle lähtemistä ja kalastustakin.

## **6. LAGUUNIN SUOJELUOHJELMA**

Tässä luvussa käsittelen Moorean laguunissa vaikuttavaa suojeleohjelmaa, sen periaatteita ja taustoja. Millaisia mielipiteitä suojeleohjelmasta on? Miten suojeleohjelma vaikuttaa moorealaisten elämään? On otettava huomioon myös turismin vaikutus tilojen ja paikkojen merkitysten muuttumiseen.

### **6.1. LAGUUNI EKOLOGISENA PAIKKANA**

Liikkuvaista yhteiskuntaa ei voida helposti tavoittaa kartalla, ja Moorean laguuni on osa sosiaalisen elämän sfääriä, paikallista yhteiskuntaa, jossa kalastus ja liikkuminen laguunissa ovat keskeisellä sijalla. Kun Ranskan Polynesiassa maa jakautui laissa entistä tiukemmin yksityisomaisuudeksi, saarten laguunit, joiden resurssit olivat ennen olleet sosiaalisten ryhmien alueiden mukaan jakautuneita, tulivat osaksi valtion julkista tilaa. *Rahui* -järjestelmä päättyi päällikkyyssjärjestelmän kaatuessa, eikä resursseja varsinaisesti enää valvonut yhteisötasolla minkäänlainen sosiaalinen järjestelmä. Sitten laguuni on määritelty tilallisesti ekologisin ja tasa-arvoisuutta korostavin perustein. Ekologinen paikan määrittely kuuluu transnationaaliin ja kansallisvaltiot ylittävään ympäristöpolitiikkaan, mutta on myös yhteydessä kansallisvaltion projekteihin kehittää paikoista tietynlaisia.

Moorean laguunissa, biologisesti monimuotoisessa elinympäristössä, elää satoja kalalajeja ja muita eliöitä. Tyynenmeren saarten sanotaan olevan maailman biodiversiteetin "hot spoteja", alueita, joilla pienelle pinta-alalle on keskittynyt valtavasti monimuotoista elämää. Moorean laguunin kalojen huomattava väheneminen tunnustetaan saarella. Erityisesti ovat vähentyneet kalat, joita kalastetaan myyntiin ja ruuaksi. Ylikalastuksen mahdollisesti yhdessä maanpohjan luonnollisen kohoamisen kanssa katsotaan olevan suurin syy ongelmaan. 1990-luvulla paikalliset ranskalaiset tutkijat herättivät ilmoille ehdotuksen suojelualueiden perustamisesta. Melkein kymmenen vuoden ajan käytyjen paikallis- ja hallitustasojen neuvottelujen jälkeen päädyttiin perustamaan laguuniin suojelusuunnitelma, Plan de gestion de l'espace maritime, PGEM, johon kuuluu kahdeksan suojelualueutta (AMP, Aire marine protégée), joilla kalastus on kielletty sekä rajoitettu kalastusoikeus kahdella muulla alueella (tekniikat ja kalojen koot rajoitettuja). Jokaisen Moorean kylän eteen perustettiin yksi suojelualue, koska haluttiin saaren asukkaiden osallistuvan ympäristönsuojeluun. Laguunissa kalastuksen lisäksi myös muut aktiviteetit, kuten turismitoiminta, eri urheilulajit ja veneily ovat määriteltyjä ja niille on asetettu omat paikkansa. Kalojen suojelualueilla kalapopulaatiot saavat aikaa kasvaa, ja edistystä onkin tapahtunut. Pidemmällä aikavälillä kalapopulaatiot leviävät myös suojeltujen alueiden ulkopuolelle, missä kalastus on sallittua. Kalastus elinkeinona voisi jatkua myös tulevaisuudessa, ja laguunin monimuotoisuus säilyisi. (Galzin *et al* 2009, 30.)

PGEM on hallinnollinen lakisääteinen ohjelma, joka määrittelee laguunissa kielletyt ja sallitut aktiviteetit ja niiden alueet. Kalastusrajoitukset ovat vain yksi osa PGEM-järjestelmää. Papeetessa sijaitsevat Service de la pêche ja Service de l'urbanisme et d'aménagement ovat järjestelmästä vastuussa olevat viranomaiset. Moorealla paikalliset poliittiset eliitit, kuten kulttuurijärjestöt, vaikuttivat aikoinaan suuresti suojelualueen syntyyn ja keskustelevat siitä aktiivisesti. Suojelualue merkitsee moorealaisessa poliittisessa ideologiassa pohjimmiltaan kulttuurin säilyttämistä, vaikka se länsimaisille tutkijoille olisikin ensisijaisesti biodiversiteetin säilyttämistä. Puhutaan Moorean luonnonkauneudesta ja koskemattomuudesta, mikä palvelee toisaalta myös kansainvälisten ja paikallisten turismitoimijoiden etua.

PGEM on kuitenkin neuvottelujen jälkeenkin irrallaan paikallisesta sosiaalisesta järjestyksestä käytännössä. Poliitiikka, jossa ympäristöä rajataan, poissuljetaan ja

määritellään, perustuu ajatukselle oikeanlaisesta paikan käytöstä. Ne, joihin määrittelyt vaikuttavat, eivät koe niitä omikseen. Syntyy kokemus ulkopuolelta tulevista säännöistä ja paikkojen mielivaltaisesta rajaamisesta. Laguunin rajaaminen on vastoin käsitystä laguunissa liikkumisesta ja perinteisistä kalastusalueista. Laguunissa vaikuttava, institutionaalisiin menetelmin ylläpidetty suojeleohjelma perustuu rakennelähtöiseen ajatteluun. Valtion ja transnationaalien ympäristöpolitiikan näkökulma laguunista julkisena ja ekologisena paikkana eroaa edellisissä luvuissa kuvatuista moorealaisista käsityksistä laguunista.

## **6.2. KESKUSTELU SUOJELUOHJELMASTA**

Meri kuuluu kaikille.

(27.2. 2011, Moorea)

Eivät minunlaiseni kalastajat ole ongelma, vaan nuo sunnuntaikalastajat, jotka kalastavat kielletyillä alueilla ja keräävät kaiken kalan. Minunlaiseni kalastajat tietävät, että pienet kalat pitää jättää rauhaan.

(9.3. 2011, Moorea)

(Suojelealueilla) kalastetaan mutta minä en sano mitään. Annan heidän tehdä niin, mutta olen teurastusta vastaan; silloin ei ole enää yhtään kalaa, se on iljettävää. On helppo kalastaa, ja suuret verkot tappavat kaikki kalat... Itse en ota mitä tahansa kalaa, vaan vain tietyn tyyppisiä kaloja.

(20.1. 2011, Moorea)

Ylläolevat argumentit kuvaavat Moorean kalastajien mielipiteitä laguunin suojeleohjelmasta ja laguunin ongelmista. On yleisesti tiedossa, että laguuniin perustetuilla kalastuskieltoalueilla kalastetaan rajoituksista huolimatta. Useimmat kalastajat kuitenkin kieltävät itse kalastavansa alueilla, mutta eivät myöskään halua ilmiäntä niitä, jotka näin tekevät. Perinteisen kalastuselämäntavan puolustajat kritisoivat opportunistista mentaliteettia, jossa kalastetaan enimmäkseen myyntiin, piittamaatta kalojen koosta, suojelealueista tai määristä. Usein muualta, Tahitilta, tulevia "sunnuntaikalastajia" syytetään piittaamattomuudesta. Heidän sanotaan kalastavan etupäässä myyntiin ja lähettävän kalan suurissa kylmälaatikoissa Tahitille

viikonlopun jälkeen. Kalastuskiellon rikkojia voidaan rangaista sakoilla ja kalastusvälineiden sekä säilytyslaatikkojen takavarikoinnilla. Gasparin ja Bambridgen tutkimusten mukaan järjestelmässä on sisäisiä ristiriitoja. Sanktioita vain harvoin pannaan käytäntöön. Toisaalta ammatillisen kalastuskortin hallussapito oikeuttaa kalastuksen helpotuksiin esimerkiksi välineiden ja polttoaineen osalta ja rohkaisee kalastuksen intensiivisyyteen laguunissa. (Gaspar & Bambridge 2009, 10–11.) Kaikilla pienimuotoisemmin kalastavilla ei ole ammatillista kalastuskorttia.

Informanttieni mukaan Moorean PGEM on luotu mielessä entisaikojen *rahui*, resurssien yhteisöllinen käyttökielto. Kyseessä ei kuitenkaan ole vain väliaikainen järjestelmä, mikä aiheuttaa kitkaa. Ennen kaikkea sääntöjen logiikka ei sovi tapaan, jolla Moorealla on totuttu liikkumaan myös sosiaalisesti ja perheryhmittäin vakiintuneilla alueilla. Kalastajat kertovat, että suojelualueet asuinalueiden edessä vaikeuttavat elämäntavan jatkuvuutta ja ravinnon saantia. Haastattelemani PGEM:n edustajan mukaan suojeluohjelma yritettiin luoda pitäen mielessä kalastuksen tärkeys saaren elämälle. Siksi muun muassa päädyttiin useaan pienen alueeseen ympäri saarta kuin yhteen suureen. Suhteellisen kapeiden suojelualueiden luota ei siis tarvitse lähteä kovin kauas kalaan. Mutta laguunihan on muutakin kuin "käytettävissä". Kalastajat eivät ole vain ammatin harjoittajia, jollaisina ekologinen määrittely heidät näkee. Kalastajat kokevat, että syyttävä sormi osoittaa heihin. Heidä pidetään ainoina syyllisinä laguunin kalojen vähenemisestä.

Viisivuotisen olemassaolonsa aikana PGEM on tullut osaksi saaren elämää. Saaren asukkaista koostuva yhdistys, *Association PGEM*, toimii välittäjänä sekä tiedottajana paikallisten ihmisten sekä viranomaisten välillä. Mielipiteet suojeluohjelmasta saarella vaihtelevat ja on monia, jotka kannattavat kalastuskieltoja. Kaikki haastattelemani informantit haluavat kalastuksen olevan tulevaisuudessakin mahdollista, mutta kalastajien keskuudessa suojelun toteuttamisen tapaan ollaan tyytymättömiä. Kalastajat näkevät kalojen vähenemisen vaikeuttavan omaa elämää, eivätkä välttämättä ajattele laguunin suojelutarvetta ensisijaisesti biodiversiteettikeskustelun tai maiseman arvon kannalta. Monien juuri laguunissa kalastuksella ravintonsa ja tulonsa hankkivan moorealaisen jo valmiiksi vaatimattoman tulonlähteen pienentämisen vaatimus tuntuu liialliselta yhteiskunnassa, jossa yksilön mahdollisuudet valita ja edetä ovat pienet. Moorealaiset näkevät kalastuksen olevan tärkeä osa kulttuuria ja arjessa selviämistä.

Ulkopuoliset tutkijat näkevät tilanteen, kalastuksen biologiset vaikutukset, omista lähtökohdistaan käsin, ja pyrkivät siksi muuttamaan kalastusta "kestävämmäksi" toiminnaksi. Laguunirajoitusten on myös tarkoitus rohkaista moorealaisia tarkkailemaan kieltojen rikkooja ja huolehtimaan omasta laguunistaan ja osallistumaan kylätasolla suojelualueiden ylläpitämiseen.

PGEM-järjestelmällä on pyritty osallistuvuuteen. Kokoukset, joissa suojelualueita suunniteltiin 1990-luvulla olivat kaikille avoimia. Paikallisia kalastuksen asiantuntijoita kuultiin. Haastattelemani viranomaisen ja erään Moorealla tehdyn PGEM-tutkimuksen mukaan (Delille 2008, 45) kalastajat kuitenkin usein puuttuivat kuntatasolla järjestetyistä kokouksista. Jälkikäteen voi pohtia, missä määrin viranomaisten ja tutkijoiden toimintatavat suunnitella suojeluohjelmaa vastasivat kalastajien elämän rytmiä tai kiinnostuksenkohteita. Missä määrin elinympäristön uudenlainen tilan rajaaminen ja ulkopuoliset säädökset koetaan omiksi ja niistä päättäminen relevantiksi? Uskon, että kalastajien oli vaikea ymmärtää, mistä suojeluohjelmassa oli kyse saati omaa asemaansa siitä päättämisessä. Vierailin pysyvän PGEM-komitean kokouksessa, joita pidetään Moorealla noin kerran kuukaudessa. Komitea koostuu valituista eri tahojen edustajista, ja kalastajien rooli kokouksessa oli pieni. He muodostivat yhdessä turismitoimijoiden, tutkijoiden, viranomaisten ja poliittisten tahojen sekä kulttuurijärjestöjen edustajien kanssa hyvin kirjavan, mielipiteiltään moninaisen joukon. Kalastajien ääni ei päässyt kovin kuuluville suhteessa laguunin rajoitusten vaikutukseen heidän elämäänsä.

Jutellessani laguunin suojelusta moorealaisten kanssa, kiinnostavaa oli huomata informanttien vaihtelevat, häilyvätkin mielipiteet. Välillä sai kuvan kuin kalastuskieltojen olemassaoloa ei erityisemmin noteerattaisi. Toisaalta eräs informanttini sanoi ensin olleensa itse mukana PGEM:n perustamisessa ja seuraavalla kerralla puhuessamme siitä kertoi suojelualueen hankaloittaneen hänen tavanomaisia liikkumis- ja kalastustapojaan laguunissa. Tämä kertoo ympäristönsuojelussa kohdatusta ideaalin ja käytännön risteämisestä. Se mikä suojelualueen suunnitelmatasolla voi näyttäytyä moorealaisille hyvänä asiana, saattaakin käytännön tasolla osoittautua pettymykseksi. Eräs informanttini kertoi suunnittelevansa adressia suojelualueen kalastuskieltojen poistamiseksi, sillä hänen mukaansa suojelualueiden suuren määrän ja tilan rajoittumisen seuraus on se, että yhä useammat tulevat hänen

alueelleen muualta ja kala vähenee hänen kotivesiltään, joilla kalastus on sallittua. Kuulin hänen myöhemmin epäilleen, että olen hänen kalastustaan valvova tutkija, vaikka olinkin selittänyt puolueettoman asemani aiemmin.

PGEM-viranomainen ennusti tutkimuksestani tulevan vaikeaa, sillä "kalastajat ovat lopen kyllästyneitä kysymyksiin suojelualueen vaikutuksista". PGEM:n ympärillä on toiminut paljon tutkijoita ja lopputöitään tekeviä opiskelijoita kahdelta Moorean amerikkalaiselta sekä ranskalaiselta biologiselta tutkimusasemalta. Moorealaiset kalastajat kohtaavat tasaisin väliajoin ulkopuolisia viranomaisia ja tutkijoita, jotka viipyvät saarella hetken. Moorean PGEM:sta saa vaikutelman, että sen tiimoilta keskustellaan ja ongelmakysymyksiä otetaan esiin. Suojelualueen julkisessa keskustelussa arkipäiväisesti laguunissa kalastavat moorealaiset eivät kuitenkaan ole mukana aktiivisesti. Kenttätyössäni huomasin aluksi, kuinka vaihtelevat mielipiteet laguunin suojelusta saattoivat myös kertoa epävarmuudesta, jota minuun tutkijana kohdistettiin. Mahdollinen pelko tulosteni viemisestä eteenpäin, kenties jopa viranomaisille kantelemisesta, saattoi vaikuttaa sanojen tarkkaan punnitsemiseen, kun kyselin informanteiltani laguunin suojeluohjelmasta, mikä kertoo viranomaisten ja suojeluohjelman sääntöjen autoritaarisesta asemasta yhteisössä.

### **6.3. MAISEMAN MUUTOKSET JA TURISMI**

Emme näe auringonlaskua enää samalla tavalla.

(Lee Rurua, 3.2. 2011, Moorea)

Maiseman ja laguunin muuttumista on Moorealla kritisoitu voimakkaasti. Usein käytetään argumenttia maiseman arvosta kulttuurille ja moorealaiselle traditiolle. Kalastajat eivät mainitse turismia ensisijaisen häiritseväksi asiaksi omille toimilleen, mutta turismia kritisoivatkin yhteisön muut tahot, kuten kulttuurijärjestöjen johtohenkilöt tai paikalliset tutkijat. Heidän käymänsä keskustelu saaren muuttumisesta näyttäisi toimivan tunnepohjaisesti siitä, mikä on ensisijaisen tärkeää kulttuurin säilymiselle erilaisten modernien muutosten ja individualismin paineessa. Turismin tuomat maiseman muutokset, mutta myös modernisaation tuoma paikallisten ihmisten hyödyn tavoittelu liikakalastuksella luetaan yhteiskunnan negatiiviseen kehitykseen



yhteisön ylemmillä tasoilla vaikuttavassa ideologiassa siitä, mikä on kulttuurille hyväksi.

Gasparin ja Pavageaun (2009) mukaan tilallinen kehitys on suosinut vain tietynlaista sosiaalista kehitystä Moorealla ja unohtanut turismiin verrattuna heikommassa asemassa olevan kalastuksen. Gasparin ja Pavageaun mukaan turismi on vaikuttanut PGEM:n kehittymiseen ja suosinut kehitystä, jossa laguunin tila jakautuu etupäässä turismille suotuisaksi ja ympäristöstä tulee vain voittojen ansainnan lähde. Laguunissa lisääntynyt nopea liikenne ja esimerkiksi rauskujen ruokinnasta aiheutuva sukeltajakalastajille vaarallisten haiden suurempi määrä laguunissa vaikuttavat Moorean pienimuotoiseen ja ravinnon hankintaan pohjautuvaan kalastukseen haitallisesti. (Gaspar & Pavageau 2009, 15.<sup>2</sup>)

Naapurisaareensa Tahitiin, Ranskan Polynesian hallinnolliseen ja taloudelliseen keskukseen, verrattuna Moorea on vielä luonnonläheisempi ja rauhallisempi. Kasvava väestö ja nopeat yhteydet Tahitin pääkaupungin Papeeten ja Moorean välillä ovat muuttaneet myös Mooreaa urbaanimpaan suuntaan. Liikenne saarta kiertävällä tiellä on varsinkin aamuisin ja iltapäivisin vilkasta ja liikkuvuus Tahitin ja Moorean välillä suurta. Viikonloppuisin väkimäärä lisääntyy huomattavasti. Paikallisesti Moorean urbanisoinnista, väestönkasvun ja lisääntyvien, maata muokkaavien rakennusprojektien tuomaa maisemallista ja mentaalista muutosta on kritisoitu välillä voimakkaastikin. Paine merenrantarakentamiselle on kasvanut ja maa on kallistunut. Pavageau (2009<sup>3</sup>) kritisoi Moorean kohtaamaa sosiaalista muutosta ja saaren maiseman pilaantumista, saaren "vääränlaista" kehitystä. Moorean rantaviiva on lähes kauttaaltaan yksityistonttien ja niitä ympäröivien korkeiden muurien ja porttien reunustama, vaikka paikallisessa laissa ranta on julkista omaisuutta ja kaikilla pitäisi olla sinne pääsy. Pavageaun mukaan tonttien välisten kasvillisuusaitojen muuttuminen korkeiksi betonimuureiksi edustaa voimakkaampaa sosiaalista muutosta Moorealla, yhteiskunnan individualisoitumista ja turvattomuuden kasvua, perinteisten yhteisöllisten arvojen menettämistä Maan muuttuminen enemmän hyödykkeeksi syrjäyttää sen muut

---

<sup>2</sup>

<[http://www.argonautes.fr/uploads/uploads/documents/Mutationdesespacesenpolynesie\\_gaspar\\_pavageau2009.pdf](http://www.argonautes.fr/uploads/uploads/documents/Mutationdesespacesenpolynesie_gaspar_pavageau2009.pdf)> Luettu 7.11. 2011.

<sup>3</sup> <<http://www.tahiti-pacifique.com/Paysages-MooreaPavageau.html>> Luettu 7.11. 2011.

merkitykset esimerkiksi kulttuurisen identiteetin ja perheen arvojen ylläpitäjänä. (Pavageau 2009.<sup>4</sup>)

Pavageau sortuu romantisoimaan Mooreaa ja sen "perinteisyyttä" ja hän eliitin asemassa olevana ranskalaisena huolehtii eri asioista kuin mitä esimerkiksi pienituloiset moorealaiset kalastajat. Hän kuitenkin muistuttaa, kuinka etenkin turismin nimissä maisemat ja rakentaminen saattavat banalisoitua. Tietenkin turismi on tärkeä työpaikkoja ja elinvoimaisuutta lisäävä elinkeino, mutta turismilla voi olla suurta vaikutusta tilojen rajautumiseen ja paikallisen elämän järjestymiseen. Moorean lahdille ankkuroivat risteilyalukset ja toisaalta kalastajat pienissä veneissään muodostavat näkyvän kontrastin ja kuilun saaren kahden suurimmaksi määritellyn elinkeinon välille. Laguuni on turismin kannalta ensisijaisen tärkeä houkutin, sillä arvioidaan, että Moorean turismi- ja hotellitoimijoista 80% on riippuvainen laguunista ensisijaisena virkistysympäristönään (Mortiau 2002, 14).

Vedenpäällisten bungalowien rakentaminen (ower water bungalows) on herättänyt vastustusta. Neljän suuren hotelliketjun bungalowit olisi haluttu kieltää kokonaan. Vaikka tutkimukset osoittavatkin, että tämä rakennustyyli ei vaaranna laguunin lajistoa, eräässä tutkimuksessa yli puolet saaren väestöstä vastustaa niitä (Mortiau 2002, 18). Kulttuurisesta näkökulmasta ne eivät näytä sopivan laguuniympäristöön ja muovaavat maisemaa. Vuonna 2002 Moorean kansalaisjärjestöt keräsivät adressin, jossa vastustettiin bungalowien rakentamista. Adressia tuki kolmen kuukauden mittainen istuva mielenosoitus päivin ja öin kauhakuormaajan ympärillä, jonka tarkoitus oli kerätä hiekkaa erään kansainvälisen hotelliketjun vedenpäällisten bungalowien rakentamista varten (Lee Rurua, 3.2. 2011, Moorea.)

Ranskan Polynesiassa ja Moorealla voimassa oleva kaavoitussuunnitelma PGA (Plan de gestion de l'aménagement) suosii rantarakentamista turismia varten. Suurin osa Moorean lyhyistä hiekkarannoista on hotellien yksityisillä mailla, joille paikallisilla asukkailla ei ole pääsyä. PGEM:n ja PGA:n turismille määrittelemät alueet sijaitsevat usein juuri laguunin suojelualueiden tuntumassa. Näin ollen turismi sallitaan, mutta kalastusta ei. Gaspar ja Bambridge huomauttavat, että traditionaaliset laguuniin ja

---

<sup>4</sup> <<http://www.tahiti-pacifique.com/Paysages-MooreaPavageau.html>>Luettu 7.11. 2011.

maahan liittyvät toponymiat kielletään kaavoitus suunnitelmissa. Seurauksena paikallisten ihmisten pääsy laguuniin ja rannoille estyy. (Gaspar & Bambridge 2009, 7.) Maisema ja ympäristö muokkautuvat laajemminkin yhä enemmän sen mukaan, minne ei saa mennä. Onko tämä tilan negatiivinen kehitys kestävä sosiaalisessa mielessä, on pohdinnan alaista.

Maiseman arvo paikallisesti ja turismin näkökulmasta eroaa. Turismi luo paikoista omanlaisia todellisuksiaan, joita markkinoidaan vahvoilla visuaalisilla kuvauksilla; Moorealla turkoosina laguunina, ylellisinä bungaloweina ja valkoisina hiekkarantoina, sinä ”Tahitina”, jonka länsimaiset ihmiset tunnustavat. Turismin tila luodaan rajaamisella, ja se perustuu standardoimiseen ja illuusioon. Kiireiset, koko vuoden töitä paiskivat lomailijat ovatkin onnellisia päästessään hetkeksi paratiisiin, joka heille luvataan. Laguunissa risteilevät kiertoajelut rauskujen ruokintapaikoille sekä snorklausretkille. Risteily- ja hotellituristeja kuljetetaan ympäri saarta. He näkevät samat paikat, joiden ajatellaan kiinnostavan turisteja, mutta eivät muuta. Seurasin joskus Loanan puutarhassa vierailevaa turistiryhmää. He vaikuttivat eksyneiltä, stressaantuneilta ja kärsimättömiltä pääsemään takaisin aluksensa turvaan tai hotellinsa ilmastointiin.

Turismitoiminta on useimmiten täysin vieraantunutta paikallisesta kulttuurista ja toimii globaalien standardien mukaan vain kasvattaen kuilua turistien ja paikallisten ihmisten ja paikallisen ympäristön välillä. Ainakin näin on kansainvälisten hotelliketjujen ja suurten risteilyalusten kohdalla, joilla on myös eniten asiakkaita. Turismin liittämät merkitykset paikkoihin ovat erilaisia kuin moorealaisten. Hyvä kalastuspaikka moorealaiselle kalastajalle saattaa turismin näkökulmasta olla virkistyssukeltamisen paikka. Ranta, joka kalastajan mielestä on hyvä paikka kanootin säilyttämiselle, voikin hotellin näkökulmasta olla parempi rantatuoleille. Turismissa maisemasta tulee enemmän kaupallisesti mitattava hyödyke.

## **7. LAGUUNIN PROBLEMATIIKKA**

Viimeisessä luvussa käsittelen tutkielmani aineistoa analyttisemmässä valossa laguunista paikkana, minkä ajatuksen kautta tutkielman aloitin ja tiivistän yhteen

tutkielman suurempia teemoja. Luvun alussa vien päätökseen tutkielmassa kulkeneen kysymyksen saaren tilassa tapahtuneista konkreettisista muutoksista ja niiden vaikutuksista ihmisten aluesuhteen muuttumiseen. Luvun loppupuolen pohdintojen kautta päädyn tutkielmani viimeiseen osioon, johtopäätöksiin.

## **7.1. MAANLUOVUTUKSEN TARKASTELUA**

Tutkielmassani moorealaisen ympäristösuhteen rinnalla on kulkenut kysymys tilassa tapahtuneista konkreettisista muutoksista ja niiden vaikutuksista moorealaisiin ja laguuniin paikkana. Kuten toisessa luvussa esitin, maanrekisteröinnit 1800-luvulla ja yksityisen maan ja julkisen laguunitilan synty aloittivat maiden siirtymisen enenevissä määrin kollektiivisesta omistuksesta yksityisomistukseen ja vaikuttivat laguunissa liikkumisen ja kalastuksen tapoihin. Territoriaaliset oikeudet laguunissa eivät päde enää samalla tavalla kuin päällikkyysjärjestelmien aikana, jolloin myös meren resurssit olivat sosiaalisten ryhmien yhteisomistuksessa ja sosiaalisen kontrollin alla etenkin *rahuin* muodossa.

Traditionaaliset territoriaaliset oikeudet paikkaan ja kollektiivinen omistus pätevät edelleen kulttuurisissa kategorioissa laissa tunnustetun yksityisen ja julkisen omaisuuden lisäksi, ja ne vaikuttavat myös laguunissa, missä perheillä on omat asuinalueidensa lähellä olevat kalastusalueet. Sosiaalisen ryhmän yhteisomistus maanomistuksessa on kuitenkin ilmeisempää kuin kollektiiviset oikeudet laguuniin, joka on valtion omistamaa ja määräämää, julkista ja tasa-arvoiseksi määriteltyä tilaa. Laguuni on siis laissa kollektiivisen omistuksen mahdollisuuksien tuolla puolen. Byrokraattisessa suojelujärjestelmässä kalastajien liikkeet laguunissa ovat vaikeutuneet tai asettuneet uhkaaviksi suhteessa käsitykseen laguunin suojelun tarpeesta. Laguunin kalastuskiellot asuinalueiden edessä aiheuttavat kieltojen rikkomista tai vastaavasti kalastajien tuloa sallituille alueille, mikä aiheuttaa tyytymättömyyttä niissä, jotka ovat tottuneet alueilla kalastamaan. Moorean laguunin suojeluohjelma on osa maanluovutuksen ilmiötä (Kelly 2011, 684), jossa maita ja alueita resursseineen siirtyy enenevissä määrin paikallisväestöiltä muiden tahojen, organisaatioiden ja rakenteiden hallintaan.

Ranskan Polynesia on Ranskan siirtomaa, mikä vaikuttanee siihen, että alueella on helppo saada aikaan suuria poliittisia muutoksia, jotka ovat irrallaan paikallisesta kulttuurisesta logiikasta ja maailmankuvasta. Moorealaiset eivät ole ranskalaisia. Ranskan Polynesian saarten väestöillä on periferinen asema suhteessa ”pohjoiseen”. He haluavat tasa-arvoista kansalaisuutta ja oikeuksia suhteessa emämaahan. Keskustellessani informanttien kanssa, tuli toistuvasti esiin, kuinka Ranskan Polynesian korruptoitunut hallitus ei jaa Ranskan valtiolta saamiaan tukia kansalaisilleen. Emämaasta riippuvaisuus jättää tavallisen väestönosan ja pienituloiset syrjään. Sosiaalisia ongelmia ja köyhyyttä on paljon. Laguunin suojeleusuunnitelma koetaan taas yhtenä uutena lakina, joka ei paranna ihmisten asemaa konkreettisesti. Moorealaiset tunnistavat sosiaalisen ja taloudellisen kuilun moorealaisten ja ranskalaisten tai ranskalais-tahitilaisten päättäjien välillä ja ovat tyytymättömiä. Moorealainen tavallinen väestö, joka kalastaa laguunissa, toteaa tulevansa eri maailmasta kuin lainsäätäjät.

Yhteisön sisällä on hierarkiaa, minkä vuoksi kulttuurin ja tradition vaihtelevien ideologioiden liittymistä ympäristöön liitettäviin arvoihin ympäristönmuutosten keskellä olisi syytä tutkia enemmän. Jos *rahui* palveli ennen kolonialismia poliittisen eliitin monopolia ja etuja, suojelualue voi toisella tavalla palvella samoja etuja nyt, kun perustana paikallisesti sille on kulttuurin ja tradition säilyminen suhteessa ulkopuolisiin uhkiin. Suojelu ei olisi mahdollista ilman paikallista tukea sille. Yhteisössä on avainasemassa olevia henkilöitä, jotka vaikuttavat vallitseviin ideologioihin siitä, mikä on ”aitoa” kulttuuria.

Kalastuksen kieltoja rikotaan ja vastustetaan, sillä ne koetaan epäoikeudenmukaisiksi yhteiskunnan niillä tasoilla, joilla mahdollisuuksia valita ei ole. Kellyn mukaan maailman suojelualueet, joiden resurssien käyttöä kontrolloidaan tai estetään, vievät paikallisilta ihmisiltä omaisuutta (Kelly 2011, 684). Kelly perustelee suojelualueiden olevan eräs muoto Marxin termistä primitiivinen akkumulaatio, jossa tuottaja vieraantuu tuotannon tavoistaan, tässä tapauksessa kalastaja kaloista ja laguuniympäristöstä ja hänen maansa siirtyvät yksityisomistukseen. Kellyn mukaan suojelualueilla omaisuus

siirtyykin yksityisomaisuuden sijaan julkiseksi ja paikallisilta ihmisiltä estetyksi omaisuudeksi. (Kelly 2011, 688–689.)

Moorealla laguuni on julkista, valtion valvonnassa ja omistuksessa ja kalastajilta rajoitettuna olevaa tilaa. Suojelualueet voivat johtaa yksityisten etujen ajamiseen, edistää kapitalistisen tuotannon kasvua ja laajenemista toisaalla, esimerkiksi niiden kuvien ja kokemusten avulla, joilla alueita markkinoidaan eräänlaisina spektaakkeleina. Ulkomaiset toimijat hyötyvät valtion suojellusta omaisuudesta. (Kelly 2011, 690.) Moorealla laguunin rajoitukset palvelevat turismin, kansainvälisten hotelliketjujen ja turismitoimijoiden etuja, Ranskan Polynesian hallitusta ja moorealaisia poliittisia toimijoita, jotka hyötyvät laguunista nähtävyytenä, saaren maineen nostattajana ja kulttuurisena arvona. Kellyn mukaan eri toimijat ympäristönsuojelussa yksilöistä järjestöihin, turismitoimijoihin ja vieraisiin valtoihin vaikuttavat paikallisiin hallituksiin ja väestöihin; enää ei ole kyse vain yhdestä koloniaalisesta vallasta, joka aiheuttaisi maanluovutuksen (Kelly 2011, 687–688).

PGEM-esitteessä sanotaan: ”Laguuni on kaikille, se täytyy osata jakaa!” Tekstin alla on kuvia eri laguunin aktiviteeteista kalastuksesta purjelautailuun. Suojeluohjelma pyrkii neutraaliin ja tasa-arvoiseen julkisen tilan määrittelyyn. Tässä ympäristönsuojeluideologiassa keskeisiä teemoja ovat luonnon monimuotoisuus, laguunissa tapahtuvan toiminnan monimuotoisuus ja siten laguunin egalitaarisuus, kestävyys ja järjestyksen ylläpitäminen konfliktien ehkäisemiseksi. Erityisesti Ranskan kolmiosaisen moton, vapauden, veljeyden ja tasa-arvon ideat tulevat mielestäni PGEM:n kohdalla esiin. Kukaan kansalainen ei saa nousta ylitse muiden. Motossa ihmisen vapaus ja tasa-arvoiset oikeudet yhdistyvät tasa-arvoiseen lopputulemaan. Samoin näkyy idea ympäristöstä hallittuna kokonaisuutena, eräänlaisena muokattuna ja määriteltynä puistona. Tässä ajattelussa kaikilla on samat lähtökohdat paikkaan. Paikan neutraalius ja tasa-arvoisuus on kuitenkin illuusio, sillä paikan määrittelyt ovat poliittisia ja luovat marginaaleja.

Kalastajat nähdään resurssin loppuun kuluttajina asettuessaan vastustamaan valtion tasa-arvoiseksi katsomaa projektia. Brosius (1999) väittää, että

ympäristönsuojeludiskurssit, käsittäen laajimmassa mahdollisessa mielessä ihmisen toimijuuden ja luonnon vuorovaikutuksen, on nähtävä suurempien dominanssin muotojen, representaation tapojen ja politiikan valossa. Ympäristönsuojelussa on kyse diskursseista, joilla on maailmaa muuntavia vaikutuksia. (Brosius 1999, 287.) Jotkut ihmiset ovat aina ulkopuolella määritelmästä siitä, millaista on oikea kansalaisuus ja oikea kulttuuri, ketkä kuuluvat kansalliseen yhteisöön (Brosius 1999, 285).

Mutta ympäristödiskurssit myös määrittelevät ja rajaavat, historian unohtaen. Laguunin intressejä määritellessään suojeluohjelma on asettanut kalastajat automaattisesti yhdeksi elinkeinon harjoittajaryhmäksi, eikä ole nähnyt kalastuksen holistista ja jatkuvaa asemaa moorealaisessa maailmankuvassa ja saaren sosiaalisen elämän kokonaisuudessa. Diskurssi tasa-arvoisesta laguunitilasta määrittää kalastajat yhdeksi ryhmäksi, taloudelliseksi toimijoiksi, tai liikakalastajiksi, eikä heille suoda asemaa osana Moorean yhteisöä, jossa on ympäristöllistä ja alueellista historiaa ja vaihtelevia mielipiteitä. Mitkä ovat toimijuuden mahdollisuudet tilanteissa, joissa ihmisten oman ympäristönsä hallinta viedään saarelta pois, ylempien tahojen päätettäväksi arkielämästä irrallisiin kokoushuoneisiin ja vielä kauemmas kansainvälisen biodiversiteettikeskustelun areenalle? Seurauksena on tietynlainen maan ja meren kaappaus, jossa yksilöt ja heidän toimintansa redusoidaan ympäristöongelmaksi.

## **7.2. KALASTAJAT TOIMIJOINA**

Jos kalastuskiellot muuttavatkin kalastajien liikkumisen mahdollisuuksia ja marginalisoivat heitä, moorealainen suhde paikkaan on pohjana kalastajien omalle toimijuudelle osana ympäristöä. *Mao'hi*-maasuhde on syvä kulttuurisen identiteetin perustekijä. Moorealaisten maailmassa oleminen ei rajoitu laguunin instrumentaaliseen hyödyntämiseen, vaan kalastuksen käytännöt pikemmin paljastavat laajemman reflektiivisyyden ja mytologian sisältämän maailmankuvan. Moorealaiset kalastajat ovat sekä ympäristönmuutoksen että oman vaikutuksensa laguunissa tiedostavia toimijoita, eivätkä he muserru suojeluohjelman alle. He eivät ole ympäristönsuojelun uhreja tai omaksuneet uudenlaisia ympäristökäsityksiä omikseen. Kuten tutkielmassa esitän, kalastajat ovat havainneet, että kaloja laguunissa on vähemmän. Moorealla ihmisen suhde ympäröivään maisemaan sisältää myös kokonaisvaltaista pohdintaa ihmisen

paikasta maisemassa, moraalisesta asemasta ja suhteesta muihin lajeihin. Kalastajat seuraavat omien traditioidensa mukaan laguunin tilaa ja kalojen määrää.

Haastattelemani kalastajat tiedostavat vaikutuksensa meriympäristössä ja oman asemansa laguunin tulevaisuuden määrittelemisessä. Kalastus ei ole enää samanlaista kuin ennen, mutta kalastuksen traditioita ylläpidetään ja uusinnetaan. Uusia tekniikoita kehitellään. Kalastuksen merkitys monipuolisen ravinnon hankinnassa, saaren sosiaalisessa elämässä ja saaren ympäristön monimuotoisuuden ymmärtämisessä tulee esiin esimerkiksi tahitilaisen ruuan (*ma'a tahiti*) pidoissa. Kalastajat haluavat elämäntapansa jatkuvan tulevillekin sukupolville.

Ulkopuolisista tilan kategorioista ja niiden tuomista konkreettisista muutoksista huolimatta vierasperäinen sana *natura*, luonto, ei ole nykypäivänä vailla tahitilaisuutta enemmän kuin mikään muukaan tahitin kielen sana. *Natura* ilmentää, kuinka tahitilaisessa maailmankuvassa on oletus avautumisesta muulle maailmalle. Saaret eivät ole olleet eristyksissä, jolloin myös ulkopuoliset ja risteävät vaikutteet ovat olleet tietynlainen itsestäänselvyys. Nykypäivän Ranskan Polynesiaa on *mao'hi*-identiteetti, joka on korostunut ja tullut esiin muulle maailmalle kulttuurista jatkuvuutta uhkaavien tekijöiden (esimerkiksi ydinkokeet) takia. *Mao'hi*-identiteetti korostuu myös kalastuskieltoalueiden herättämässä keskustelussa. Alun perin yhteisöstä ulkopuolinen käsite luonnosta voi korostaa kulttuurin perustavia kategorioita, joihin Moorean laguuni yhtenä keskeisimmistä elementeistä kuuluu.

### **7.3. LAGUUNISTA MAAILMAAN**

Yleismaailmallisesti ihmisten tiedon ja maailmankuvan muodostumisessa muilta seuduilta saatu tieto ja muiden kulttuurien kohtaaminen on ollut keskeisessä asemassa. Paikat maailmassa ovat olleet yhteydessä toisiinsa. Kuten olen osoittanut, keskellä Tyynämerta moorealainen tieto ei ole koskaan ollut vailla yhteyttä muihin saariin, muihin kulttuurisiin kategorioihin tai menneiden sukupolvien tietoon laguunista. Aika ja paikka yhdistyvät saumattomaksi kokonaisuudeksi laguunin tiedon tuottamisessa: historialliset suuntaukset ja nykypäivän verkostot ja intressit paikan synnyssä kohtaavat.



Mukaan tulevat väistämättä kysymykset laguunin laajemmasta, globaalista merkityksestä.

Moorean laguunissa havaittu kalojen väheneminen koskettaa koko maailmaa. Laguunista tulee symboli koko merelle ja globaalien yhteyksien synnylle. Globaalit ympäristöongelmat, kuten ilmastonmuutos, kiinnittävät huomiota maailman suhteelliseen pienuuteen. Meri, maa, makea vesi, muut lajit ja biokemialliset syklit ovat kaikki ihmisen vaikutuksen alaisia, ja muutoksen vauhti on kiihtyvä (Vitousek *et al* 1997, 494). Muutos on yhteistä ja jaettua, mutta jotkut kohtaavat sen rajummin. Kenen pitäisi ottaa vastuu tai millainen vastuu olisi otettava ongelmista, ympäristön muutoksista, joilla on konkreettisia vaikutuksia elämän mahdollisuuksiin? Miten maailman talouden rakenne ja valtamerten ryöstömittainen tyhjentäminen vaikuttavat rannikkokalastajien elantoon? Nämä ovat teemoja, jotka vaativat tulevaisuudessa lisää pohdintaa.

## **8. JOHTOPÄÄTÖKSET**

Tutkielmani lähtökohta oli, kuinka ympäristö, konkreettisesti paikkojen kautta, on sosiaalisesti rakentunut. Johdantoluvun tutkimuskysymyksenäni oli moorealainen ympäristösuhde liittyneenä Moorean keskeiseen kulttuuriseen paikkaan, laguuniin ja sen kalastajiin. Kysyin millaisia erilaisia tietojärjestelmiä edustavat moorealainen tieto luonnosta, merestä ja laguunista sekä laguuniin perustetun suojelualan kalastuskieltojen taustalla vaikuttava tieto laguunista ympäristönä. Kysyin, millaista vuorovaikutusta näiden kahden tiedon maailman välillä on. Esitin, että laguunin kalastuskiellot vaikuttavat traditionaaliseen kalastuselämäntapaan Moorealla ja liikkumiseen laguunissa ja asettavat kalastajat vain elinkeinon harjoittajiksi näkemättä heidän sosiaalista ja kokonaisvaltaista toimijuuttaan ympäristössä ja laguunin kulttuurista, kosmologista merkitystä yhteisölle.

Käsittelin keskustelua luonnosta, luonnon ja kulttuurin dikotomiaa ympäristönsuojelun pohjana. Käsittelin myös sitä, millä tavalla ympäristönsuojelun ideologiat eroavat kulttuurisesti, ja kuinka vastakkainasettelu niin sanotun paikallisen tiedon ja modernin

tieteen välillä on turhan yksinkertaistava, eikä välttämättä pätevä. Ympäristönsuojelun ideologioiden ristiriitaisuus voi johtaa siihen, että syntyy konflikteja, joissa ihmiset taistelevat omien resurssiensa ja oman tilansa puolesta, kun erilaiset määrittelyt luovat rajoja, ihmistenkin välille. Syntyy myös valta-asetelmia, jolloin tietyt luonnon ideologiat yli muiden tuottavat muutoksia ja aiheuttavat hämmennystä. Ympäristönsuojelu ei kuitenkaan voi olla vain vieraiden ideoiden ja modernin luonnontieteen pakottamista paikallisväestöille. Ideologioiden ristiriitaisuus hidastaa ideologioiden toteutumista sellaisinaan. Paikallisilla ihmisillä on oma toimijuutensa ja ympäristötietoisuutensa. Kulttuurin muutos on kuitenkin todellista ja ulkopuolisilla kulttuurisilla kategorioilla on siinä asemansa.

Esittämäni merikilpikonnaesimerkki havainnollisti moninaisia yhteisön sisällä vaihtelevia ja historiallisissa muutoksissa muokkautuneita käsityksiä ympäristön kulttuurisesta merkityksestä. Esimerkin avulla voi ymmärtää laguunin tilannetta, ympäristönsuojeluohjelman perustamista ja toisaalta kalastuskieltojen vastustusta sekä tilanteen liittymistä kulttuurissa tapahtuneisiin muutoksiin, joissa myös ulkopuoliset kulttuuriset kategoriat tilasta ovat muovanneet yhteiskuntaa vuosisatojen kuluessa. Moorea ja alueen muut saaret ovat jo kauan olleet yhteydessä ulompiin poliittisiin auktoriteetteihin ja maailman talouden sykleihin. Johtopäätöksissäni päädyn pohtimaan, kuinka parempi kuin kysyä, millaista vuorovaikutusta tiedon maailmojen välillä on, on parempi ajatella, alussa esittelemäni teoreettisen keskustelun ja tutkielmani aineiston valossa, kuinka tieto, ja luonnon tuottaminen, on aina ja kaikkina aikoina osa yhtä sosiaalista vuorovaikutuksen maailmaa, jossa paikat syntyvät.

Esitin kolmannessa luvussa, kuinka Ranskan Polynesiassa kollektiivinen ympäristötietoisuus ja tahitilainen toimijuus ympäristössä, maan merkitys *mao'hi*-identiteetille enemmän kuin välineellisenä yksityisomaisuutena, tuli esiin myös muulle maailmalle Ranskan tekemien ydinkokeiden suuressa vastustuksessa ja loukkaavuudessa. Maan menettämisen huoli on huolta kulttuurin säilymisestä. Ranskan Polynesiassa tapahtuneet historialliset muutokset maanomistuksessa ovat konkreettisesti muuttaneet ihmisten suhdetta alueeseensa ja aiheuttaneet laguunin muuttumisen julkiseksi tilaksi. Seitsemännessä luvussa esitin Moorean laguunin kalastuskieltojen olevan osa maanluovutuksen ilmiötä, jossa alueita resursseineen siirtyy

paikallisväestöiltä muiden tahojen omistukseen ja yksityisten etujen hyödyksi muualla. Tilalliset muutokset laguunissa nykypäivänä kuitenkin korostavat paikallista ympäristötietoisuutta, moorealaista toimijuutta ja kalastuksen kosmologista sidettä alueeseen, jossa eletään. *Te fenua mao'hi*, tahitilainen maa, kulttuurin jatkuvuuden ydin, on todellinen saarilla asuville ja tulee esiin kertomuksissa alkuperästä ja liittymisestä esi-isiin sekä tuleviin sukupolviin.

Laguunin konkreettiset tilalliset muutokset johtavat pohtimaan tietoa ja luonnon tuottamista, joka oli tutkimuskysymykseni pohjalla. Mitä kalastajien tieto pohjimmiltaan on ja miksi olen nostanut sen tutkielmassa erityisasemaan? Kalastajien tieto on tietoa maailmasta, jossa he elävät. Kun aluksi käsittelin Mooreaa paikkana, halusin korostaa, kuinka tieto syntyy juuri yhteydessä ihmisen ympäröivään todellisuuteen ja muihin ihmisiin yhteisössä, jatkuvuudessa myös menneisyyteen. Tieto myös muodostuu ja on merkityksellistä kalastuksen yhteydessä ja antaa vastauksia maailmassa olemiseen. Kalastajien käsitykset laguunista ovat yhteisön ympäristösuhdetta kaikessa moninaisuudessaan muokkautuneena pitkien aikojen ja ulkopuolistenkin vaikutteiden myötä, kenties nykyään erilaiseksi kuin mitä se oli, kun *rahui*-instituutio oli vielä voimassa. Heidän ympäristösuhteensa on tietoa paikasta sellaisena kuin se on myös kosmologisena ympäristönä, jossa ihmisellä ja kaloilla on asemansa ja liikkeensä.

Laguunin suojeluohjelma herättää suuremman kysymyksen luonnon tuottamisesta eroista koostuvassa inhimillisessä maailmassa. Moorean laguunin tilannetta on katsottava kontekstissa, juuri siinä vaikuttavien eri intressien ja ideologioiden kautta. Laguuni on alue, joka tahitilaisessa hierarkisessa yhteiskunnassa oli alun perin jaoteltu päälliköille ja sosiaalisille ryhmille osana muuta saarta. Se tuottaa eroja nytkin. Laguunin kulttuurinen ja jatkuva merkitys moorealaisille tulee esiin keskustelussa, jota se herättää paikallisesti kulttuurin jatkuvuuden ehdoista, kalastuksesta sekä maiseman ja ympäristön muutoksista. Kansainvälisen ympäristönsuojeludiskurssin vahva perustelu, biodiversiteetin suojeleminen, on argumentti, jolla laguunin tilan rajaaminen oikeutetaan. Silti, jos katsotaan laguunin suojeluohjelmaa tarkemmin, huomataan, että mukana on erilaisia eturyhmiä valtiosta ja paikallisesta poliittisesta eliitistä turismitoimijoihin ja kansainvälisiin tutkijoihin, jotka kaikki pyrkivät määrittelemään laguunia omista lähtökohdistaan käsin. Ristiriita syntyy, kun kokonaisvaltainen

kosmologinen maailmankuva suhteutuu byrokraattiseen suojeleohjelmaan ja paikalliset kalastajat kokevat selkeitä muutoksia omissa mahdollisuuksissaan laguunissa. Maailmankuvallinen, syvempi ympäristösuhde kohtaa lainsäädännön, jossa ihmisten suhde paikkaan on eri tavoin ja yksinkertaistaen määritelty.

Moorean laguuni on aktiivisen diskurssin ja toiminnan kenttä ja sen merkitys on tuotettava ja uusinnettava aina uudelleen. Merkitysten luonnin osa on laguuni ristiriitaisena tilana. Moorean laguuni kuuluu niihin kulttuurisiin paikkoihin, joissa tiivistyy kulttuurissa kasautunut tieto ja kollektiivinen tietoisuus paikasta. Näissä paikoissa yksilön ja yhteisön kokemus paikasta kohtaavat ja kertovat yhteisön tärkeimmistä perusteista yksilön olemassaololle. Laguuni on alue, joka liittyy moorealaisten suhtautumiseen koko maailmankaikkeuteen. Kollektiivisuutensa takia Moorean laguunin luonnon tuottamisessa on runsaasti eri tasoja. Laguunilla on samanaikaisesti erilaisia merkityksiä niin biodiversiteetiltään monimuotoisena ympäristönä, turistien paratiisina kuin kulttuurisena paikkana.

Ihmisten on kohdattava vaikutuksensa maailmassa, ympäristön muuttuminen, ja löydettävä uutta tietoa. Laguunin kalojen väheneminen johtaa miettimään, miten jatkaa tästä eteenpäin. Millaista tietoa meillä jo on ja mitä meidän tarvitsee vielä tietää? Entä jos olisikin niin, että erillisiä tiedon maailmoja ei ole? Kyse onkin siitä, millaisin eri tavoin ihminen on ympäristön osa, millaisia eroja hän luo muihin, mihin hän samaistuu, miten hän tiedostaa kokemuksensa merkityksellisiksi ja oman toimijuutensa ja vaikutuksensa maailmassa. Polynesianlainen kosmologia kertoo suoraan, että maailma on täynnä erilaisia toimijoita, joiden kanssa on antauduttava vuorovaikutukseen. Ihmiset voivat hyväksyä eri näkökulmia samanaikaisesti, eivätkä he ole kykenemättömiä näkemään toisen maailmaan ja motiiveihin. Tiedon tuottamisessa ovat mukana myös yhteiskunnassa vaikuttavat ihmisten oma halu tai haluttomuus kohdata muiden maailmankatsomuksia. Koskaan kohtaamattomia tiedon maailmoja ei ole, vaan kylläkin erottuvia ympäristösuhteita ja maailmankuvia ihmisestä osana luontoa. Yksilön on kohdattava muiden ihmisten tieto luonnosta, vaikka ristiriitoja syntyisikin.

Kuten tutkielmassani on käynyt ilmi, tieto on enemmän kuin väline maailmassa toimimiseen, sillä tiedon tuottaminen, ja siten luonnon tuottaminen, on yhtä kuin ihminen maailmansa osana. Kun ihminen asettuu luonnon yläpuolelle, hänestä tulee taloudellinen toimija ja yksilö, joka voi alistaa muut lajit valtaansa, tuhota metsät, kalastaa meret ja saastuttaa ilman. Luonnosta tulee väline taloudellisten päämäärien saavuttamiseen ja ihmisestä hyötyjä. Ihminen asettuu näissä toimissaan oman tietonsa yläpuolelle ja irrottautuu maailmasta jossa elää, samalla niistä, joiden kanssa hän elää. Tieto on lähtöisin paikasta ja se laajenee vuorovaikutuksessa, ihmisten eläessä toimijoina, oman vaikutuksensa maailmaan tiedostavina subjekteina. Moorean laguuni keskustelun keskiössä tuo esiin, kuinka tiedon voi tavoittaa tilanteissa, keskusteluissa ja ristiriidoissa, mutta ei koskaan sellaisenaan, vailla kiinnostusta oman itsen ulkopuolelle, vailla kiinnostusta maailmaan. Tieto ja luonnon tuottamisen prosessit herättävät huomaamaan, kuinka ihmiset eivät ole irrallisia toisistaan. Luonto saa muotonsa ja merkityksensä vain osana sosiaalista todellisuutta.

Keskustelu kalastuksesta laguunissa tuo esiin, kuinka Moorean laguunissa on kaikille yhteistä merkitystä. Koska kaikki meri on oikeastaan samaa merta, sosiaalinen todellisuus on lopulta koko maapallo, jossa elämme. Moorean laguuni saa pohtimaan, mikä on ihmisen suhde ja oikeus maailmaansa sen rajattomassa ja syvässä monimuotoisuudessaan. Laguunissa havaitut ongelmat ovat koko maailmaa koskevia kysymyksiä siitä, kuka ensinnäkin määrittelee ongelmat ja millaisia ratkaisuja kohdattuihin ongelmiin syntyy ja toiseksi siitä, millaisia mahdollisuuksia itselliseen, omanlaiseen elämään ihmisillä on, omassa maisemassaan. Onko maailma uusi vai elämmekö muiden jo aiemmin määrittelemässä maailmassa ja miten me suhtaudumme muihin ihmisiin nyt ja tulevaisuudessa? Millaisia mahdollisuuksia jokaisella on toimia, liikkua, selittää ja kohdata oman olemassaolonsa vaikutukset maailmassa? Se miten kohtaamme ympäristönmuutokset tänä päivänä, ja miten suhtaudumme muiden ihmisten tietoon, vaikuttaa konkreettisiin maailmassa olemisen tapoihimme ja maapallon tulevaisuuteen.

Ihmisen tietynlainen vapaus toimia osana luontoa ja luonnosta ei ole itsestäänselvyys. Tavat, joilla irtaudutaan tiedosta ja paikkojen merkityksellisyydestä ovat joskus vaivihkaisia, joskus väkivaltaisia. Millaisia paikkoja ihminen voi kutsua omikseen,

millä tavalla maailma tuntuu kodilta? Millä tavalla ihminen selviytyy ja luo tulevaisuuden edellytykset, vaikka kaikki olisi jo menetetty? Olisi tarkasteltava, kuinka pohjimmainen kysymys maailmasta rakennetaan aina uudelleen. Tässä pohdinnassa tulee ottaa huomioon, kuinka globaalit prosessit vaikuttavat paikallisesti ihmisen ja hänen ympäristönsä suhteen toteutumiseen.

Reiteistä laguunissa, valtamerellä ja maailmassa muodostuu verkosto, jossa myös oma reittini Suomesta Moorealle on tärkeä, sillä Mooreasta on tullut minullekin paikka, enemmän kuin ajatus, saari tuttuine maisemineen ja ihmisineen. Polynesianlaiset kansat rakensivat yhteiskuntansa valtamerellä matkaten ja uusille saarille asettuen. Muistot vievät kanoottien tapaan muille saarille ja tästä hetkestä, omasta itsestä, ulommas. Muistojen avulla paikat pysyvät todellisina ja niiden merkitys säilyy.

## **9. LÄHDELUETTELO**

**Abramson, Allen** 2000. Mythical Land, Legal Boundaries: Wondering about landscape and other tracts. Teoksessa *Land, Law and Environment: Mythical land, legal boundaries* (toim.) Abramson, Allen & Theodossopoulos, Dimitrios. London: Pluto Press.

**Agrawal, Arun** 1995. Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge. *Development and Change* 26 (3): 413–439.

**Agrawal, Arun** 2005. Environmentality: Community, intimate government, and the making of environmental subjects in Kumaon, India. *Current Anthropology* 46 (2): 161–190.

**Association Te Ati Matahiapo Nui No Aimeho Nei** 2006. *Moorea of Yore. Moorea I Te Matamua*. Polynésie française: Éditions Motu.

**Banner, Stuart** 2005. Preparing to Be Colonized: Land tenure and legal strategy in nineteenth century Hawaii. *Law & Society Review* 39 (2): 273–314.

**Basso, Keith H.** 1996. *Wisdom sits in places: Landscape and language among the western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

**Bonnemaison, Joël** 1994 [1986]. *The Tree and the Canoe: History and ethnogeography of Tanna*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

**Bourdieu, Pierre** 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice*. London: Cambridge University Press.

**Brosius, Peter J.** 1999. Analyses and Interventions: Anthropological engagements with environmentalism. *Current Anthropology* 40 (3): 277–310.

- Castro, Eduardo Batalha Viveiros de** 2004. Exchanging Perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10 (3): 463–484.
- Cepek, Michael L.** 2011. Foucault in the Forest: Questioning environmentality in Amazonia. *American Ethnologist* 38 (3): 501–515.
- Chappell, David A.** 1999. The Postcolonial Period. Teoksessa *The Pacific Islands: environment & society* (toim.) Rapaport, Moshe. Hong Kong: The Bess Press.
- Commune de Moorea-Maiao** 2005. *L'Essentiel du PGEM, Plan de Gestion de l'Espace Maritime*. Moorea.
- Damon, Frederick H.** 2008. On the Ideas of a Boat: From forest to cybernetic structures in the outrigger sailing craft of the eastern kula ring, Papua New Guinea. Teoksessa *Beyond the Horizon: Essays on myth history travel and society: in honour of Jukka Siikala* (toim.) Sather, Clifford & Kaartinen, Timo. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Danielsson, Marie Thérèse & Danielsson, Bengt** 1986. *Förgiftat Paradis*. Förlags ab wiken.
- Douglas, Mary & Wildavsky, Aaron** 1982. *Risk and Culture: An essay on the selection of technological and environmental dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Dove, Michael R.** 2006. Indigenous People and Environmental Politics. *Annual Review of Anthropology* 35: 191–208.
- Ellen, Roy & Harris, Holly** 2000. Introduction. Teoksessa *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical anthropological perspectives* (toim.) Ellen, Roy, Parkes, Peter & Bicker, Alan. Amsterdam: Hardwood Academic Publishers.



**Forsberg, Raymond F.** 1991. Polynesian Plant Environments. Teoksessa *Islands, Plants and Polynesians: An introduction to polynesian ethnobotany* (toim.) Cox, Paul Alan & Banack, Sandra Anne. Portland: Dioscorides Press.

**Fox, James** 1997a. Place and Landscape in Comparative Austronesian Perspective. Teoksessa *The Poetic Power of Place: Comparative perspectives on austronesian ideas of locality* (toim.) Fox, James. Canberra.

**Fox, James** 1997b. Genealogy and Topogeny: Towards an ethnography of Rotinese ritual place names. Teoksessa *The Poetic Power of Place: Comparative perspectives on austronesian ideas of locality* (toim.) Fox, James. Canberra.

**Gaspar, Cécile & Bambridge, Tamatoa** 2008. Territorialités et aires marines protégées à Moorea (Polynésie française). *Journal de la Société des Oceanistes* 126–127 (1/2): 231–246.

**Gaspar, Cécile & Pavageau, Jean** 2009. Mutations des espaces, transformations sociales et pratiques touristiques en polynésie: L'Exemple à l'île de Moorea, d'un tourisme "de qualité". [pdf-dokumentti]. Luettu 7.11. 2011.  
<[http://www.argonautes.fr/uploads/uploads/documents/Mutationdesespacesenpolynesie\\_gaspar\\_pavageau2009.pdf](http://www.argonautes.fr/uploads/uploads/documents/Mutationdesespacesenpolynesie_gaspar_pavageau2009.pdf)>

**Guilcher, Andre & Moin, Annik** 1977. Coastal Conservation and Coastal Studies in France. *The Geographical Journal* 143 (3): 378–392.

**Hardin, Garret** 1968. The Tragedy of the Commons. *Science* 162 (3859): 1243–1248.

**Harper, Janice** 2002. *Endangered Species: Health, illness and death among Madagascar's people of the forest*. Durham: Carolina Academic Press.

**Heidegger, Martin** 1975 [1971]. *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row Publishers.

**Henry, Teuira** 1985 [1928]. *Ancient Tahiti*. Millwood, N.Y.: Kraus Reprint.

- Hirsch, Eric** 1995. Introduction. Teoksessa *The Anthropology of Landscape: Perspectives on place and space* (toim.) Hirsch, Eric & O'Hanlon, Michael. Oxford: Clarendon Press.
- Hviding, Edward** 1996. *Guardians of Marovo Lagoon: Practice, place and politics in maritime Melanesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ingold, Tim** 2000. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Kahn, Miriam** 1996. Your Place and Mine: Sharing emotional landscapes in Wamira, Papua New Guinea. Teoksessa *Senses of Place* (toim.) Feld, Steven & Basso, Keith. Santa Fe: School of American Research Press.
- Kahn, Miriam** 2000. Tahiti Intertwined: Ancestral land, tourist postcard and nuclear test site. *American Anthropologist* 102 (1): 7–26.
- Kahn, Miriam** 2011. *Tahiti Beyond the Postcard: Power, place and everyday life*. Seattle: University of Washington Press.
- Kelly, Alice B.** 2011. Conservation Practice as Primitive Accumulation. *The Journal of Peasant Studies* 38 (4): 683–701.
- Kirch, Patrick V.** 1991. Polynesian Agricultural Systems. Teoksessa *Islands, Plants and Polynesians: An introduction to polynesian ethnobotany* (toim.) Cox, Paul Alan & Banack, Sandra Anne. Portland: Dioscorides Press.
- Kirsch, Stuart** 2001. Lost Worlds: Environmental disaster, "culture loss" and the law. *Current Anthropology* 42 (2): 167–198.
- Latour, Bruno** 1987. *Science in Action: How to follow scientists and engineers through society*. Cambridge: Harvard University Press.

- Latour, Bruno** 2006 [1991]. *Emme ole koskaan olleet moderneja*. Tampere: Vastapaino.
- Lefebvre, Henri** 1991 [1974]. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lévi-Strauss, Claude** 1966 [1962]. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lockwood, Victoria S.** 1990. Development and Return Migration to Rural French Polynesia. *International Migration Review* 24 (2): 347–371.
- Lockwood, Victoria S.** 1993. *Tahitian transformation: Gender and capitalist development in a rural society*. Lynne Rienner Publishers.
- Lowe, Celia** 2006. *Wild Profusion: Biodiversity conservation in an Indonesian archipelago*. Princeton: Princeton University Press.
- Morphy, Howard** 1995. Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past. Teoksessa *The Anthropology of Landscape: Perspectives on place and space* (toim.) Hirsch, Eric & O'Hanlon, Michael. Oxford: Clarendon Press.
- Nazarea, Virginia** 2006. Local Knowledge and Memory in Biodiversity Conservation. *Annual Review of Anthropology* 35: 317–335.
- Newbury, Colin** 1980. *Tahiti Nui: Change and survival in French Polynesia 1762-1945*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Oliver, Douglas L.** 1974. *Ancient Tahitian Society*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Orlove, Benjamin S. & Brush, Stephen B.** 1996. Anthropology and the Conservation of Biodiversity. *Annual Review of Anthropology* 25 (1): 329–352.

**Ostrom, Elinor** 1999. Revisiting the Commons: Local Lessons, Global Challenges. *Science* 284 (5412): 278–282.

**Pavageau, Jean** 2009. Transformations des Paysages et changement social en Polynésie: Moorea défigurée...comme Tahiti! [WWW-dokumentti]. Luettu 7.11. 2011. <<http://www.tahiti-pacifique.com/Paysages-MooreaPavageau.html>>

**Regnault, Jean-Marc** 2003. France's Search for Nuclear Test Sites, 1957-1963. *The Journal of Military History* 67 (4): 1223–1248.

**Sahlins, Marshall** 1985. *Islands of History*. London: Tavistock Publications.

**Scott, James** 1998. *Seeing Like a State: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven & London: Yale University Press.

**Scott, Michael W.** 2007. *The Severed Snake: Matrilineages, making place, and a Melanesian christianity in Southeast Solomon Islands*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.

**Shiva, Vandana** 1989. *Staying Alive: Women, ecology and development*. London: Zed Books.

**Siikala, Jukka** 2001. Tilling the Soil, Sailing the Seas. Teoksessa *Departures: How societies distribute their people* (toim.) Siikala, Jukka. Helsinki, Valopaino: The Finnish Anthropological Society.

**Siikala, Anna-Leena & Siikala, Jukka** 2005. *Return to Culture: Oral tradition and society in the Southern Cook Islands*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.

**Siikala, Harri** 2008. The House and the Canoe: Mobility and Rootedness in Polynesia. Teoksessa *Beyond the Horizon: Essays on myth, history, travel and society: in honour of Jukka Siikala* (toim.) Sather, Clifford & Kaartinen, Timo. Helsinki: Finnish Literature Society.

**Smith, Bernard** 1988 [1985]. *European Vision and the South Pacific*. New Haven & London: Yale University Press.

**Strang, Veronica** 2004. Close Encounters of the Third World kind: Indigenous knowledge and relations to land. Teoksessa *Development and Local Knowledge* (toim.) Bicker, Alan, Sillitoe, Paul & Pottier, Johan. London: Routledge.

**Thomas, Nicholas** 1994. *Colonialism's Culture: Anthropology, travel and government*. Cambridge: Polity Press.

**Tsing, Anna** 2005. *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

**Valeri, Valerio** 1985. Kingship and Sacrifice: Ritual and society in ancient Hawaii. Chicago & London: The University of Chicago Press.

**Vitousek, Peter M, Mooney, Harold A., Lubchenco, Jane & Melillo, Jerry M.** 1997. Human Domination of Earth's Ecosystems *Science* 277 (5325): 494–499.

**Wesley-Smith, Terence** 1999. Changing Patterns of Power. Teoksessa *The Pacific Islands: Environment & society* (toim.) Rapaport, Moshe. Hong Kong: The Bess Press.

**West, Paige, Igoe, James & Brockington, Dan** 2006. Parks and Peoples: The social impact of protected areas. *Annual Review of Anthropology* 35: 251–277.

## **TUTKIMUSRAPORTIT MOOREALTA JA TAHITILTA**

**Delille, Hélène** 2008. *Le modèle de gouvernance des Aires Marines Protégées de Polynésie Française à l'épreuve de l'expérience du Plan de Gestion de l'Espace Maritime de Moorea et de la Réserve de biosphère de la Commune de Fakarava*. Moorea.

**Direction de l'environnement** Novembre 2009. *Rapport 1: Le Territoire. Programme de recherche RAHUI (CNRS-CRIOBE). Pluralisme culturel et normatif à Teahuupoo.* Polynésie française: Service du patrimoine et de la Culture de la Polynésie française & Centre de Recherches Insulaires et Observatoire de l'Environnement.

**Galzin, René, Kulbcki, Miche, Petit, Julie & Wickel, Julien** 2009. *Projet Gaius, n°Blanc 07-3 194041 (Programme 'Blanc' interdisciplinaire, Agence Nationale de la Recherche, 2007): Synthèse des connaissances acquises sur les effets reserves dans l'indo-pacifique analyse appliquée à la Polynésie française et aux AMP à Moorea.* Perpignan: Agence Nationale de la Recherche.

**Montillier-Tetuanui, Natea** 2010. Extrait de "La pérennité des langues polynésiennes contribue à la biodiversité". Fête de la science, Pape'ete, Tahiti, édition 2010. Conférence de Natea Montillier-Tetuanui pour la Service de la culture et du patrimoine.

**Mortiau, Carole** 2002. *Rapport de stage février/mai 2002: L'acceptabilité de la mise en place du Plan de Gestion de l'Espace Maritime de Moorea (Archipel de la Société, Polynésie française).* Polynésie française: Service de l'Urbanisme.

**Vucher-Visin, Julien, Petit, Mathieu & Brasseur, Sylvie** 2010. *Rapport de synthèse. 1er Symposium international sur les tortues marines en Polynésie française.* Moorea.

## **MUUT KUVIEN LÄHTEET**

Tutkielman s. 131: Expressen 14.10. 1988, s. 21

Tutkielman s. 74: Kuukalenteri: Création Louis Cruchet, 2ème édition 2009: Mahina/Maquette Pascale Cruchet.

Tutkielman s. 121:

[http://www.lib.utexas.edu/maps/islands\\_oceans\\_poles/frenchpolynesia.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/islands_oceans_poles/frenchpolynesia.jpg)

Vierailtu 4.11. 2011.

## **10. LIITTEET**

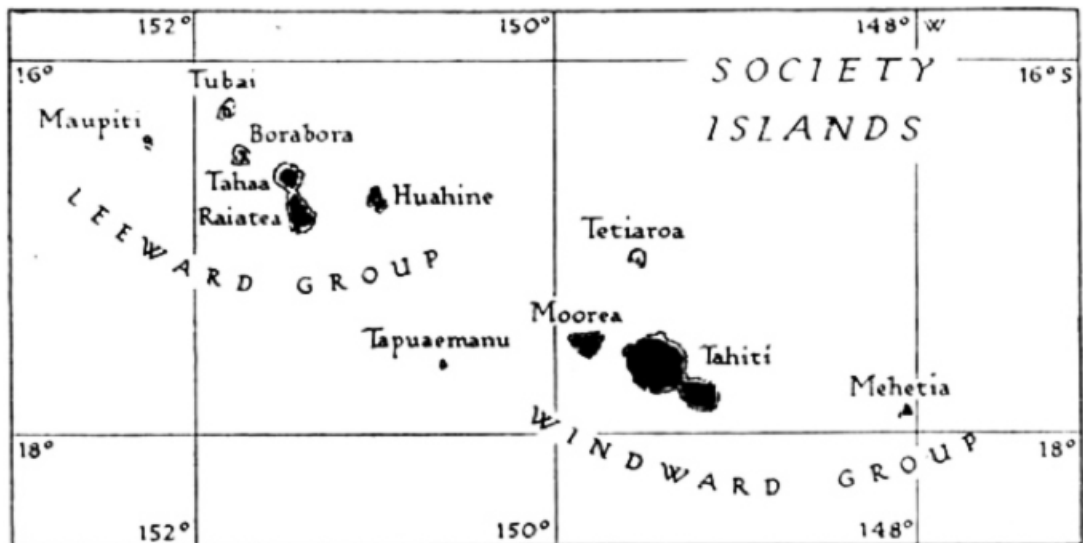
### **1. HUOMAUTUS**

Tahiti on Ranskan Polynesian alueen pääsaari. Sen naapurisaari on Moorea, kenttätyökohteeni, ja molemmat saaret kuuluvat Seurasaariksi nimitettyyn (Îles de la société) saaristoon. Lisäksi samaan maantieteelliseen ja hallinnolliseen alueeseen, Ranskan Polynesian, kuuluu neljä muuta saaristoa, Austral-saaret, Marquesas-saaret, Gambier-saaret sekä myös vierailemani Tuamotujen atollisaaret. Saaristoissa on eroja, mutta niiden juuret ovat kolonialismia edeltävässä tahitilaisessa *mao'hi*-yhteiskunnassa. Tutkielmassa puhutaan rinnakkain tahitilaisesta kulttuurista ja *mao'hi*-kulttuurista. Tahitiksi *mao'hi* tarkoittaa alkuperäistä tai autenttista, mutta sitä käytettiin ennen vanhaan vain kasveista tai eläimistä. Viime vuosikymmeninä sanalla on viitattu paikallisesti myös ihmisiin, ensin 1940-luvulla nationalisti Pouvanaa a Oopan kannattajien keskuudessa ja sitten 1960-luvulla ydinkokeiden vastustuksen johdosta, ja termi *mao'hi* on tullut yhä suosituimmaksi verrattuna ”tahitilaiseen”. *Mao'hi* on nationalistinen ja antikolonialistinen ilmaisu. (Kahn 2011, 9.) Tahitilaisella ja *mao'hi*-kulttuurilla viitataan tutkielmassa kulttuuriin, joka on saarille ominta ja josta paikalliset ihmiset puhuvat omana kulttuurinaan. Polynesianlaisella kulttuurilla tarkoitetaan tutkielmassa niitä kulttuurisia piirteitä, jotka ovat samankaltaisia koko Polynesian alueella, missä merkityksessä esimerkiksi Sahlins (1985, xviii) kertoo polynesianlaisesta kulttuurista.

Tutkielmassa tahitilaiset ja vieraskieliset sanat on kirjoitettu *kursiivilla*. Esimerkiksi jotkut kalalajit, kuten *ature* ja *ume*, esiintyvät vain tahitinkielisinä. Informanttieni kanssa puhuin ranskaa. Suorat lainaukset heiltä on käännetty ranskasta suomeen. Mooreaa käsittelevästä kirjasta (*Moorea of Yore, Moorea i Te Matamua*, 2006) lainatut myytit on ensin kirjoitettu tahitiksi ja sitten kirjan englanninkielisen käännöksen mukaan suomeksi. Informanttieni lainaukset sekä otteet kenttäpäiväkirjastani on sisennetty ja kirjoitettu pienemmällä fontilla. Käytännön syistä, käyttämäni ohjelmiston takia, olen kirjoittanut tahitinkieliset, viiva-aksentillisina esiintyvät sanat käyttäen treemaa “. Liitteenä olevassa sanastossa olevat sanat olen kerännyt informanteiltani ja niissä voi olla puutteita viiva-aksentin suhteen.

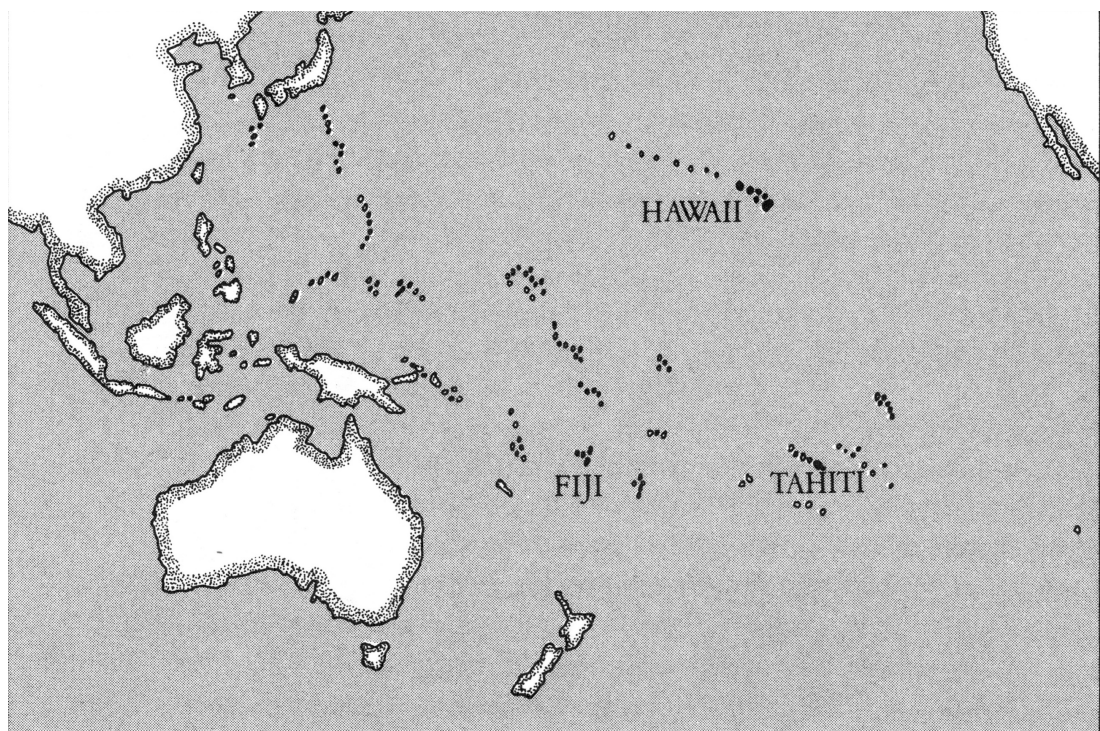
## 2. KARTAT

### 1. Seurasaaret



([http://www.lib.utexas.edu/maps/islands\\_oceans\\_poles/frenchpolynesia.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/islands_oceans_poles/frenchpolynesia.jpg))

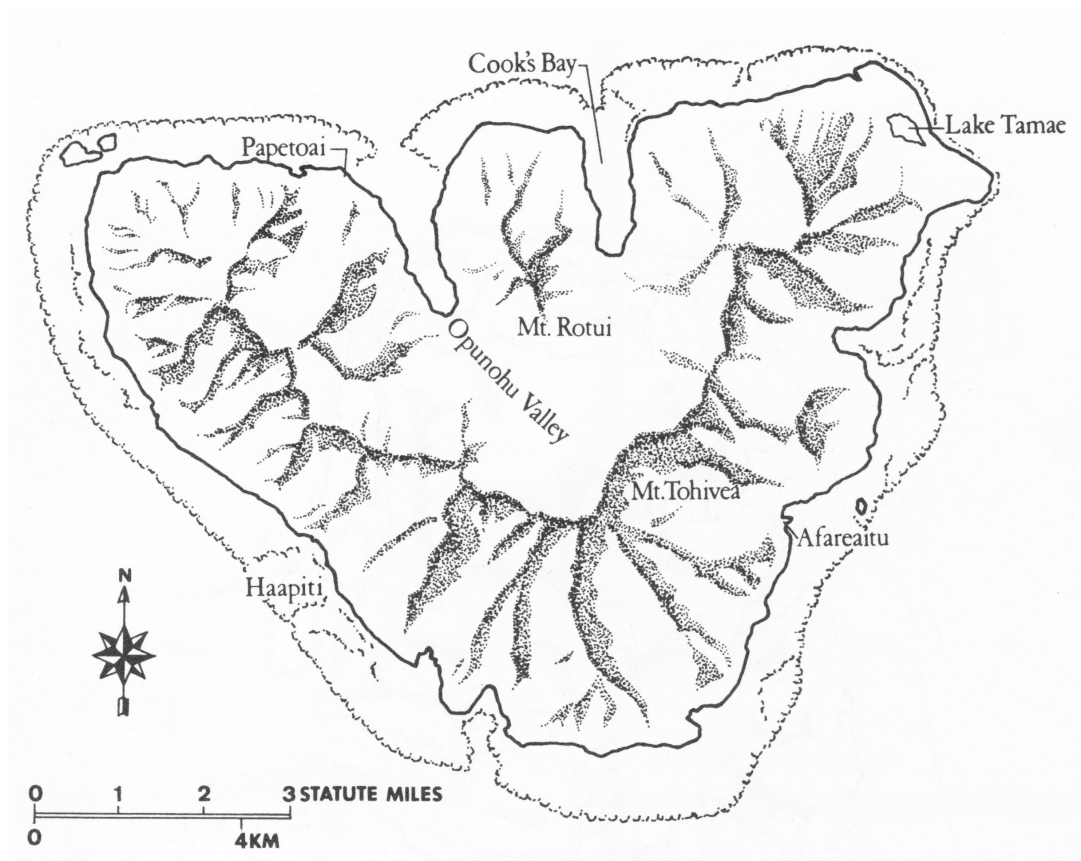
### 2. Polynesia maailmankartalla



(Oliver 1974, 9.)

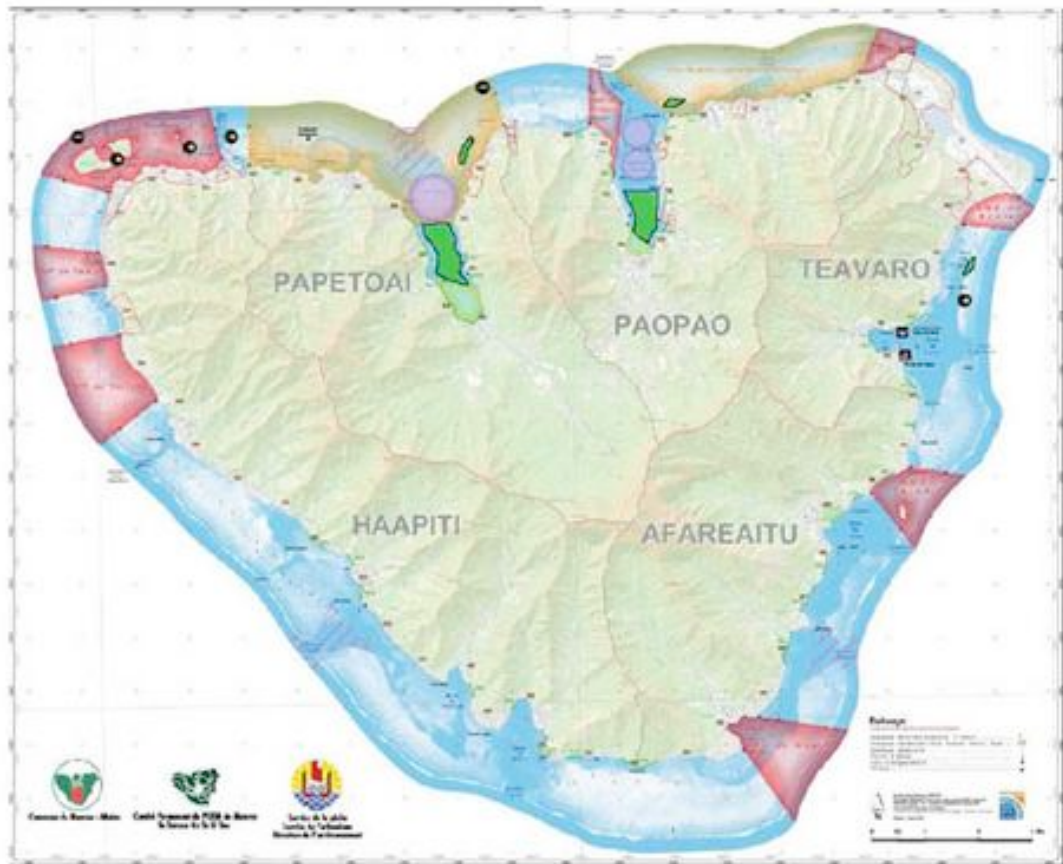


### 3. Moorea



(Oliver 1974, 11.)

### 3. Virallinen PGEM-kartta: Laguunin suojelualueet Moorean ympärillä



(Commune de Moorea-Maiao 2005: L'essentiel du PGEM, Plan de Gestion de l'Espace Maritime, 17–18.)

Kartassa on näkyvissä kahdeksan suojelualuetta (AMP, Aires marines protégées), Papetoain ja Maharepan edustalla sijaitsevat kaksi erityistä kalastusalueutta sekä ympyröityinä risteilyalusten ankkurointialueet lahdissa. Karttaan on lisäksi merkitty muun muassa rauskujen ruokintapaikkoja sekä tieteellisiä tutkimusalueita. PGEM:n kartasta ja säännöstöstä (kts. liite) on havaittavissa, että PGEM on laaja ja byrokraattinen järjestelmä. Kalastuksen kieltävät suojelualueet sijaitsevat kylien edustalla. Näidenkin kohdalla on vaihtelua siinä, mitkä kalastustavat ovat poikkeuksellisesti sallittuja ja ne on lisäksi saatettu rajata tilallisesti tai ajallisesti. Kalastuskiellot ovat siis jokseenkin monimutkainen ja muistamista vaativa järjestelmä.

### 3. PGEM: SÄÄNNÖT

#### 1. PGEM (Plan de gestion de l'espace maritime)- säännöt Moorean laguunissa

Kalastus Kalastus on sallittua kahdeksan Moorean laguunin suojelualueen ulkopuolella sekä rajoitetusti Maharepan ja Papetoain kalastajakyläedustalla.	<ul style="list-style-type: none"><li>• Verkkokalastaminen: Verkkojen reiät ei 45mm pienempiä. (Poikkeuksena kalat <i>ature</i>, <i>inaa</i> ja <i>ouma</i>)</li><li>• Vedenalainen harppunakalastaminen: Kalastajan on pysyteltävä 50 m päässä uimareista ja 100 m päässä rannasta.</li><li>• Kalastuskilpailun tai kivillä kalastamisen järjestämiseksi on neuvoteltava pysyvän PGEM- komitean kanssa.</li><li>• On kiellettyä verkkokalastaa yöllä tai myydä kalaa, jollei kalasta ammattinsa puolesta.</li></ul>
Ankkuroituminen	<ul style="list-style-type: none"><li>• Sallittu laguunin hiekkapohjalla 48h ja muuten vain luvallisilla alueilla</li></ul>
Rakentaminen	<ul style="list-style-type: none"><li>• Mitään osaa laguunista ei saa nimetä yksityiseksi.</li><li>• Vedenpäälliset bungalowit tulee rakentaa turismille määrättyille alueille. Hotellia kohti em. bungalowien määrä ei saa olla yli 40 % suhteessa maalla sijaitseviin.</li></ul>
Arkeologiset löydöt	<ul style="list-style-type: none"><li>• Arkeologisiin kaivauksiin on pyydettävä lupa.</li></ul>
Kerääminen	<ul style="list-style-type: none"><li>• Laguunista ei saa ottaa hiekkaa tai korallia.</li></ul>
Virkistysuikeltaminen	<ul style="list-style-type: none"><li>• Sukellusjärjestäjän on ilmoitettava PGEM:n pysyvälle komitealle sukelluspaikoista</li><li>• Ei saa sijaita haiden ruokinta-alueella</li><li>• Paikka merkittävä selkeästi</li><li>• Kalastus kielletty</li><li>• Kalojen ruokkiminen kielletty</li><li>• Simpukoiden ja kotiloiden kerääminen kielletty</li></ul>
Nopeus	<ul style="list-style-type: none"><li>• Nopeus rajoitettu 5 solmuun rannan ja suojelualueiden (AMP) läheisyydessä</li></ul>

(Commune de Moorea-Maiao 2005: L'essentiel du PGEM Plan de Gestion de l'Espace Maritime, 2–5.)

## 2. Suojelualueet laguunissa (AMP, Aires marines protégées)

PGEM:n sääntöjen mukaan Moorean laguunissa sijaitsevilla suojelualueilla kaikki lajit, korallit mukaan lukien, ovat suojeltuja. Tavoitteena on edistää laguunin eläin- ja kasvilajien monimuotoisuutta. Suojelualueet ovat tärkeitä laguunissa kalastukselle ja turismin kehitykselle. Lajien kunnioittaminen mahdollistaa laguunin resurssien kestävän hyödyntämisen ympäristöä suojellen. Keltainen merkki laguunissa osoittaa suojelualan alkamisen ja päättymisen paikan.

<p>Tiahura</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Sijaitsee Haapitissa. Korallisaarekkeet Fareone, Tiahura ja Irioa kuuluvat tähän</li> <li>Alueella on tieteellinen tutkimusalue</li> </ul>	<p>Nuarei</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Sijaitsee Teavarossa</li> <li>Siimakalastusta ja <i>ouman</i>, <i>inaan</i> ja boniittien kalastusta lukuunottamatta kalastus kielletty</li> </ul>
<p>Ahi</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Sijaitsee Afareaitussa. Ahin saareke kuuluu tähän</li> <li>Siima- ja nuottakalastusta lukuunottamatta kalastus kielletty</li> </ul>	<p>Maatea</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Sijaitsee Afareaitussa</li> <li>Kalastus kielletty lukuunottamatta: <ul style="list-style-type: none"> <li>Rannasta kanaaliin välisellä alueella: Siimakalastus ja verkkokalastus rannalla</li> <li>Kanaalista ulkoiselle riutalle sijaitsevalla alueella: Päiväsaikaan tapahtuva vedenalainen harppuunakalastus ja verkkokalastus, jossa verkon maksimipituus on 50 m ja reiän minimimitta 50 mm</li> </ul> </li> </ul>
<p>Taotaha</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Sijaitsee Haapitissa</li> <li>Kaikki kalastus ja kerääminen kielletty</li> </ul>	<p>Tetaiuo</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Sijaitsee Haapitissa</li> <li>Kaikki kalastus ja kerääminen kielletty</li> </ul>
<p>Aroa</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Sijaitsee Paopaossa</li> <li>Kaikki kalastus ja kerääminen kielletty</li> </ul>	<p>Pihaena</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>Sijaitsee Paopaossa</li> <li>Kaikki kalastus ja kerääminen kielletty</li> </ul>

(Commune de Moorea-Maiao 2005: L'essentiel du PGEM, Plan de Gestion de l'Espace Maritime, 10–15.)

#### 4. KUVAT



Kuva: Maija Lassila  
1. Näkymä Opunohun ja Cookin lahdille.



Kuva: Maija Lassila  
2. Roland tähyilee kaloja.





Kuva: Maija Lassila

3. Mere ja Roland nostavat kanootin puiden oksien varaan.



Kuva: Maija Lassila

4. Mami Jeanne ja kalansaalis.



Kuva: Maija Lassila  
5. Anjoviskalastusta verkolla.



Kuva: Maija Lassila  
6. Roland läiskyttää vettä verkkokehän keskellä.





Kuva: Maija Lassila

7. Roland ja Sabine kokoavat verkkoa kasaan kalaparven ympärillä.



Kuva: Maija Lassila

8. Loanan keittiössä.

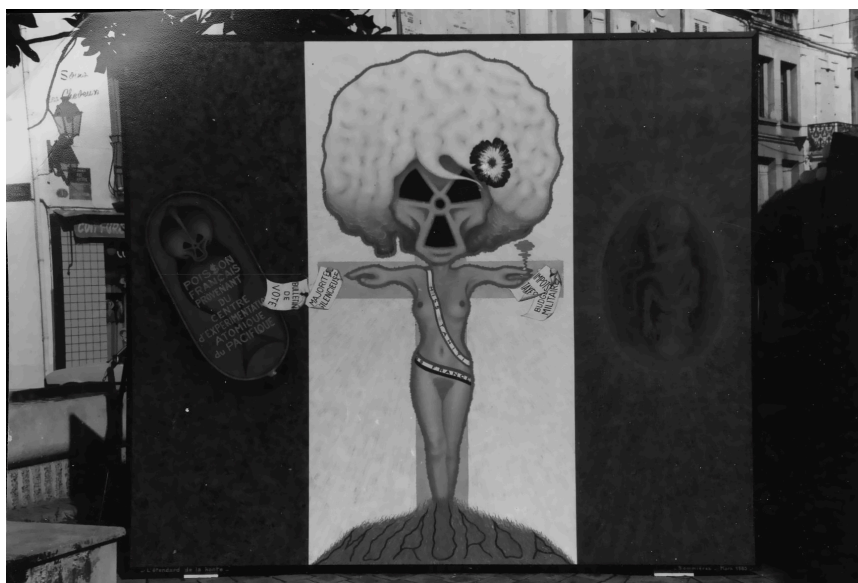








Kuva 11. "Kuolema Etelämerellä" Vuonna 1988 ruotsalaislehdessä kerrottiin ydinkokeista Mururoalla (Expressen 14.10. 1988, 21).



Kuva: Löytynyt valokuva, ottaja tuntematon  
12. Ranskassa protestoitiiin ydinkokeita vastaan.





Kuva: Maija Lassila

Kuva 13. Kivi-uunissa, *ahima'a*, kypsennetty ruoka.



Kuva: Maija Lassila

Kuva 14. *Ma'a tahiti*. Perinteisen tahitilaisen ruuan aineksia. Keskellä leipäpuunhedelmä, *uru*, ja *fe'i*-banaaneja.

## 5. AIHEESEEN LIITTYVÄÄ SANASTOA

**a'ahi** tonnikala

**ahima'a** perinteinen kivi-uuni maassa, jossa ruoka kypsentyy hitaasti

**arava** sitruunahai

**ature** eräs kalalaji, joka tulee laguuniin 3-4 kertaa vuodessa, kun taivaalla salamoi

**auti** perinteinen suuri punakukkainen kasvi, jonka eri osia käytetään mm. koristeluun ja lääkinnässä

**ava** riutan aukko

**ciguatera** (myös muilla kielillä) myrkytys, joka esiintyy joskus kaloissa ja on vaaraksi ihmiselle

**ea au** riutta

**e ono** barracuda

**fa'apu** puutarha, viljelty maa

**fa'apu tiare** tiarepuutarha

**fafa** kanaa pinaatissa ja kookosmaidossa

**fafaru** merivedessä säilötty ja kypsytetty kala

**fafapiti** mantarasku

**fai** rausku

**fenua** maa, kotimaa

**fenua tupuna** esi-isien maa

**haura** miekkakala

**hī** siimakalastus

**hoa** riutan aukko

**honu** merikilpikonna

**'irevai, hopai** haavikalastus

**ma'a** ruoka

**mahi mahi** dorado

**mana** henki, voima

**ma'o** hai

**ma'ohi** alkuperäinen, autenttinen, tahitilainen

**ma'o mamaru** laguunin valkoevähai

**ma'o raira** harmaahai

**ma'o taumata** vasarahai

**mara** Napoleon- kala  
**marara** lentokala  
**marae** kivikehäinen temppeli saarella, joita eri kokoisia ja arvoisia  
**marei** silmukkakalastus  
**matahiti** vuosi  
**matau parau** boniittisyötillä kalastus  
**ma'ua** vuori  
**miti** meri  
**moana/moana nui** valtameri, suuri valtameri  
**moana uri uri** keskellä valtamerta  
**motu** korallisaareke laguunissa  
**nehu** anjovis  
**ni'a-nata'i** Seurasaaret  
**nohu** kivikala, vaarallisimpia kalalajeja myrkkyä sisältävien piikkiensä johdosta  
**ô** saari  
**ou'a** delfiini  
**pahoro** eräs papukaijakala  
**painapo** ananas  
**papau** matala  
**paruora** valas  
**patia** harppuunakalastus  
**pa'umotu** Tuamotujen asukkat, tuamotun kieli  
**po'e** maniokki- ja hedelmävanukas, joka tehdään banaaneista, papaijasta tai kurpitsasta  
**poreho** mustekala-ansa  
**purau** hiibiskus  
**rahui** tietyn alueen luonnon resurssit väliaikaisesti rangaistuksen uhalla *tapu*  
**rama** riutalla soihtujen kanssa kalastus  
**raro mata'i** Leeward -saaret  
**tahu'a** asiantuntija, spesialisti esim. kalastuksen, lääkitsemisen, tatuoinnin..  
**tamarii** lapset  
**tane** mies  
**tapu** kielletty, pyhä  
**tautai taora** kivillä kalastus  
**tei roto** laguuni

**tei tuku** ulkomeri, avomeri

**teora** elämä

**tiare tahiti** tiaren kukka, joka laitetaan korvan taakse tai josta tehdään seppeleitä

**ti'i/tiki** puusta tai kivistä veistetty ihmisen patsas, ihmisen representaatio

**tohora** kaskelotti

**ufu raepu'u** eräs suurikokoinen papukaijakala

**ume** "yksisarviskala"

**'upe'a** verkkokalastus

**vahine** nainen

**va'u** "koiranhampainen tonnikala"

**vi** hedelmä, mango